SUMA CONTRA LOS GENTILES

I

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA CONTRA LOS GENTILES

I

B. A. C.

SECCION VI

FILOSOFIA

LA EDITORIAL CATOLICA, S. A. APARTADO 466

MADRID · MCMLII

SANTO TOMAS DE AQUINO

SUMA
CONTRA LOS GENTILES

Edición bilingüe, en dos tomos, con el texto crítico de la leonina

I

LIBROS 1.° Y 2.°

Dios. Su existencia, su naturaleza. La creación y las criaturas

TRADUCCION DIRIGIDA Y REVISADA POR EL PADRE
FR. JESUS M. PLA CASTELLANO, O. P.

INTRODUCCIONES Y NOTAS DE LOS PADRES
FR. JESUS AZAGRA, O. P.
Y
FR. MATEO FEBRER, O. P.

INTRODUCCION GENERAL POR EL PADRE
FR. JOSE M. DE GARGANTA, O. P.

BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS
MADRID · MCMLII

NIHIL OBSTAT:
FR. G. ESCURA, O. P.,
S. Theol. Lector.
FR. I. M. ESCÁMEZ, O. P.,
S. Theol. Lector.

IMPRIMI POTEST:
FR. IUSTUS FERNÁNDEZ, O. P.,
Prior Provincialis.

IMPRIMATUR:
† HYACINTHUS,
Ep. aux. et Vic. gen.
Valentiae, 20 nov. 1952.

INDICE GENERAL[1]

[1] El volumen II y último contendrá un índice de nombres y otro de materias de ambos tomos.

Págs.

Págs.

P R O L O G O

P R O L O G O

Al poner en manos del lector español la traducción castellana de la *Suma contra los Gentiles,* de Santo Tomás de Aquino, nos ha parecido conveniente hacer unas sencillas aclaraciones destinadas exclusivamente a exponer, en muy pocas líneas, los límites de nuestro trabajo.

Nuestro intento fundamental puede resumirse en una sola palabra: traducir; poner al alcance de quienes cultivan la filosofía y no cuentan con la suficiente preparación para vencer cómodamente las dificultades de la lengua latina una de las grandes obras del Doctor Angélico. No hemos trabajado, pues, para eclesiásticos, ya que éstos mejor estudiarán el pensamiento del Santo en su original latino. Nuestra tarea ha sido realizada con vistas a los seglares, católicos o no católicos, aunque todos cultos, para que tanto unos como otros, estudiando con detención la obra que les ofrecemos, puedan llegar *por la simple vía racional* a establecer contacto con las grandes verdades y a penetrar, en cuanto nos es dado, en el mundo de los grandes misterios.

Aparte de la introducción general, en la que, tras unas breves pero vigorosas pinceladas sobre la persona de Santo Tomás, se exponen las circunstancias históricas que motivaron la aparición de la obra, el estudio crítico del *Pugio fidei* en relación con la *Contra Gentes,* etc., a cada uno de los dos libros que componen el presente volumen precede una extensa introducción.

Es de notar, sin embargo, que ambas introducciones, en conformidad con lo ya dicho, tienden únicamente a resumir en una síntesis clara—y asequible, en cuanto cabe—los puntos doctrinales en que se apoya la argumentación del libro respectivo. En consecuencia, hemos ladeado intencionadamente las exposiciones doctrinales que pudieran contrarrestar este anhelo de expansión vulgarizadora de la doctrina de Santo Tomás, como también hemos prescindido de insistir en la demostración y defensa de cuanto constituye el núcleo de nuestro sistema tomista. Y esto por dos razones: en primer lugar, porque aquellos a quienes va destinada esta traducción castellana de la *Suma contra los Gentiles,* los seglares, ni están mediatizados por escuelas determinadas, ni buscan, por consiguiente, una defensa crítica de la doctrina. Interésales sólc el pensamiento del Santo. Y su

pensamiento, indudablemente, con la diafanidad que le caracteriza, está en sus obras. En segundo lugar, porque los menos del mundo laico a quienes pudiera interesar la controversia podrán suplir con relativa facilidad cuanto falte en exposición doctrinal y defensa crítica acudiendo a las introducciones especiales de la *Suma Teológica* publicada por esta misma Biblioteca.

Réstanos sólo advertir al lector que la *Suma contra los Gentiles* no va dirigida—como dice el P. Suermondt—a cualquier clase de hombres, sino a eruditos y doctos; a quienes, cultivando la verdadera sabiduría, acúciales el deseo de escudriñar las verdades divinas. Por esta razón, Santo Tomás comienza la obra preguntándose en el primer capítulo cuál sea el deber del sabio.

INTRODUCCION GENERAL

INTRODUCCION GENERAL

Santo Tomás de Aquino, por su grandeza excepcional, por la extensión y por las múltiples facetas de su obra literaria, por la universalidad de su influencia, por su significación en la Iglesia, no puede ser abarcado de manera global sin un previo esfuerzo analítico como antecedente obligado para una visión integradora. Tampoco es tarea fácil el estudio de un aspecto particular de su doctrina o de su vida, desgajado más o menos violentamente del conjunto vivo y reciamente ensamblado, sin que sufra merma en su exacta valoración y sin que pierda sus claros contornos. Por ello ofrece una real dificultad hablar o escribir de Santo Tomás con carácter introductorio y con el propósito de dar a conocer en visión de conjunto, alada y densa, cordial y científica, la obra total del Santo, o algunos aspectos, en tal forma que pueda ser guía seguro para adentrarse en la lectura de sus escritos con curiosidad inteligente y con devoción ardiente y amorosa.

Sin duda la copiosa literatura enteramente consagrada al estudio del Doctor Angélico, de su vida, de su doctrina y de sus escritos, ofrece sobradamente todo lo que puede apetecer un lector culto sobre un autor y una obra literaria. Estaríamos muy lejos de la realidad si afirmáramos que el Santo es poco estudiado o es poco conocido, como suele afirmarse con tanta frecuencia al escribir sobre figuras destacadas con carácter monográfico. La bibliografía tomista es abundante y variada, no sólo en estudios de carácter doctrinal, filosóficos y teológicos, sino en estudios de tipo histórico y de crítica textual, cada día más numerosos y más perfectos. Esta riqueza en estudios monográficos y de síntesis, de valor muy desigual, puede constituir un verdadero escollo para el conocimiento exacto de Santo Tomás si el lector estudioso, y mucho más el escritor, no somete la producción bibliográfica a un análisis delicado para conocer previamente el valor de los estudios utilizables, las fuentes empleadas y los criterios que han guiado a los respectivos autores en sus tareas de elaboración científica. De no hacerlo así, en algunos casos estaremos expuestos a verdaderas confusiones, por aceptar como conclusiones de valor objetivo las estimaciones subjetivas de ciertos autores, o como hechos históricos comprobados plenamente las hipótesis históricas más o menos fundadas como explicación pro-

visional de un hecho o como interpretación, también provisional, de un texto obscuro.

A pesar de esta dificultad, nos vemos obligados a escribir sobre Santo Tomás con carácter introductorio y para esta edición española de la *Summa contra Gentiles*. Tarea difícil siempre, lo es para nosotros, que estamos ocupados en otras tareas históricas que sólo muy de lejos tienen una relación con los problemas que tenemos que tratar aquí. Seguimos adelante en nuestro trabajo fiados sólo en el *bonum obedientiae*.

Nuestra tarea queda muy reducida, casi fácil, si tenemos en cuenta que en esta misma Biblioteca de Autores Cristianos, en fecha aún reciente y como introducción general a la edición española de la *Summa Theologica*, se ha publicado un magnífico estudio de conjunto sobre la vida y la obra total de Santo Tomás de Aquino, debido al insigne teólogo P. Santiago M. Ramírez, O. P.[1] El amplio estudio introductorio del P. Ramírez, en sus páginas densas y luminosas, ofrece al lector español una visión completa de Santo Tomás, rica por su información erudita y por el vigor del pensamiento. En la obra del P. Ramírez puede hallar el lector culto plenamente expuestos aquellos conocimientos previos que puede desear para adentrarse inteligentemente en la lectura del Doctor Angélico. Parece, pues, innecesario, y hasta vano, emprender de nuevo el trabajo para darle a nuestro público culto una nueva introducción de tipo general que no podría substituir a la obra magistral del insigne P. Ramírez.

Nuestro propósito es modesto: exponer algunos problemas generales de tipo histórico en torno a la *Summa contra Gentiles*, y que pueden interesar al lector porque su conocimiento ayuda a situar la obra del Santo en su ambiente histórico y facilita la comprensión del método y la problemática de esta obra del Angélico.

En nuestro intento de ofrecer una introducción de interés general y de lectura agradable, procuramos eliminar aquellos problemas de erudición y de crítica que sólo interesan al lector especializado y que no ayudan de manera eficaz al conocimiento y comprensión de la obra. Como una excepción, dedicamos bastante espacio al estudio de las relaciones de Santo Tomás con Raimundo Martí, por su interés hispánico y por no estar plenamente estudiadas en las obras de carácter general sobre Santo Tomás.

El texto que se publica es el mismo de la edición Leonina,

[1] *Suma teológica de Santo Tomás de Aquino*. Tomo I: *Introducción general* por el R. P. Mtro. Fr. Santiago Ramírez, O. P., etc. (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947). La introducción del P. Ramírez abarca 237 páginas, con bibliografía sistemática y continuas referencias a problemas críticos y autores actuales. Es, por tanto, un instrumento de trabajo insubstituíble, al mismo tiempo que es un estudio altamente orientador.

edición crítica perfectísima[2]. Así huelga la exposición de los problemas críticos referentes a elencos de manuscritos, genealogía de los mismos, estado actual del manuscrito autógrafo, etc. Problemas éstos estudiados y resueltos por los editores romanos y exhaustivamente expuestos en las introducciones de la citada edición crítica para saciar la curiosidad de los eruditos y críticos más exigentes. Una exposición sumaria de estos problemas carece de utilidad real. Algo parecido ocurre con las observaciones de detalle que pueden haberse hecho a la labor de los editores de Santo Tomás. Así, descartados estos problemas de crítica textual, nuestra labor se reduce y se limita a una reconstrucción histórica del ambiente y a unas observaciones sobre el método de trabajo del Santo Doctor.

Santo Tomás de Aquino, escritor humano

No pretendemos escribir una semblanza de Santo Tomás y mucho menos dar un salto en el vacío y lanzarnos por el mar sin fondo de una estimación subjetiva de las variadas facetas, siempre sugeridoras, de su personalidad enorme. Sin embargo, queremos señalar con amor una característica de su obra, o mejor, de su actitud como escritor: Santo Tomás es un escritor humano. Nos interesan los móviles psicológicos y las circunstancias históricas para estimar con justeza la razón misma de los escritos del Santo y de las directrices de su vida. Queremos, en lo que cabe, una valoración plena de su obra en su propio ambiente, para que el lector español reciba con las enseñanzas de su doctrina la lección espléndida de su ejemplaridad.

Muchas veces se ha dicho y se ha escrito que Santo Tomás es tan impersonal en sus escritos, tan objetivo en el fondo, tan técnico en la forma, que no revela nunca los pliegues de su alma delicada; no es fácil penetrar en las intimidades del Santo a través de las páginas frías del teólogo o del filósofo. Resalta más esta actitud del Angélico si se le compara con otras grandes figuras del pensamiento cristiano, como San Buenaventura, el doctor de la unción franciscana, y sobre todo con San Agustín, el otro gigante de la ciencia cristiana. Quizá la comparación, como en tantas ocasiones, lejos de ayudar al conocimiento, sirve para obnubilarlo. Una simple lectura inteligente de estos autores pone de manifiesto las diferencias temperamentales entre los mis-

[2] *S. Thomae Aquinatis, Doctoris Angelici, Opera omnia iussu impensaque Leonis XIII P. M. edita*. La *Summa contra Gentiles* ocupa los volúmenes 13, 14 y 15. De esta edición de la *Contra Gentiles* escribe Grabmann que «representa un trabajo de primer orden entre las ediciones críticas de obras de autores escolásticos» (*Historia de la Teología católica*, edic. española [Madrid 1940], p. 383).

mos que han condicionado su manera de escribir. No nos toca hacer un estudio de las notas características de San Buenaventura ni tampoco de San Agustín, con su personalidad tan suya, con su rica variedad de matices, con su cálida emoción humana, que descubre las inquietudes de su adolescencia desgarrada y el trepidar de su alma ardiente abrasada por el fuego inextinguible de su caridad.

Así se ha llegado a una idea falsa de Santo Tomás, que al deshumanizarlo le ha quitado ejemplaridad humana. Esta visión inexacta la ha sometido a un análisis certero el señor Obispo de Túy, Fr. José López Ortiz, y la ha sintetizado en estas magistrales palabras: "Tienen fama los escritos de Santo Tomás de encerrar la más abstracta e impersonal exposición de una doctrina. Cabe la duda—se ha llegado a decir—de si han sido compuestos por un hombre que vivió en algún tiempo y lugar o si la pura objetividad ha cristalizado en ellos sin ser turbada o animada por el aliento de alguien que, a más de pensarlos, los vivía. Y esta impresión de impersonalidad de la obra ha llegado a proyectarse sobre el hombre, del cual corre también un deforme esquema biográfico; el del monje sedentario, apacible, abstraído y abstracto, viviendo solo con sus ideas, sin saber ni importarle nada del mundo que le rodeaba, capaz de turbar la alegría de un convite palaciego, en el que por azar se encuentra, con una extemporánea exclamación, tal vez un golpe en la mesa, porque ha encontrado la clave de una argumentación concluyente contra los maniqueos. Completan la semblanza una celda desnuda de adornos en un monasterio solitario, una mesa cargada de pergaminos y, tras ellos, siempre absorto, Tomás destilando pausadamente por su pluma argumento tras argumento" [3].

Y continúa el Excmo. P. López Ortiz: "Claro está que no es ésta la imagen de Santo Tomás que describen los historiadores preclaros que últimamente le han consagrado hermosos estudios y que el conocimiento que hoy tenemos de la vida intelectual del medievo la hacen absolutamente inverosímil, pero es un poso que queda por debajo de lo que oímos o leemos, aunque no dejemos de aceptarlo, y queda como reserva mental, recinto de recelo personal no disipado" [4].

Santo Tomás de Aquino tenía, como la han tenido los demás autores, su manera de escribir, muy personal por cierto, en la que reina con plena soberanía la objetividad, servida por una técnica rigurosa. Pero podemos preguntarnos si esta obra global, aparentemente fría, procede de un alma sin emoción o de un alma de rica afectividad, pero de una excepcional tenacidad ascética. En este último caso, si el extensísimo *opus* tomista recoge alguna manifestación de la riqueza interior del alma de su autor. En algunos casos, el Angélico Doctor ha dejado conscientemente el tono impersonal que le caracteriza para gritar con toda el alma, y también algunas veces ha manifestado por alguna rendija los sentimientos íntimos de su corazón.

Pero creemos mucho más eficaz como medio revelador del verdadero espíritu de Santo Tomás, más que algunos textos excepcionales, el estudio de los fines de su obra. Santo Tomás de Aquino es un escritor vocacional, un escritor animado por una profunda inquietud humana; esta inquietud humana anima su producción científica sin inmutar su objetividad. Tenemos que seguir la línea vocacional si queremos medir el alcance de su obra y estimarla con justeza.

[3] José López Ortiz, O. S. A., *Santo Tomás de Aquino.* Conferencia pronunciada en el paraninfo de la Universidad de Madrid el 7 de marzo de 1943, p. 3.
[4] L. c., p. 3.

Ambiente histórico y vocación particular de Santo Tomás

El siglo de Santo Tomás fué un siglo de inquietudes, de grandes creaciones del espíritu, de nuevas corrientes religiosas y sociales, que, debidamente amasadas por obra del tiempo, han venido a integrar la vida moderna. Contra lo que pueda creer un observador superficial, es preciso reconocer que en la línea del progreso espiritual los últimos siglos de la Edad Media están más cerca de nosotros que de los tiempos de la alta Edad Media. El siglo XII ve cómo se opera en Europa una revolución espiritual que llega a fruto maduro en el siglo XIII.

El siglo XIII, con su nuevo estilo de pensar y de vivir, crea nuevas instituciones acomodadas a las nuevas formas de la vida y del pensamiento. Así ocurre en la vida religiosa. Las nuevas órdenes mendicantes recogen entonces la vibración religiosa de una conciencia ciudadana que se ha formado por un proceso que converge con las demás formas de vida, favorecido por unas mismas circunstancias históricas. Encarnan el nuevo estilo de vida religiosa que responde a nuevas necesidades espirituales y a nuevas exigencias psicológicas. Ello nos explica el fenómeno, a primera vista sorprendente, del mimetismo universal que afecta a los nuevos movimientos de vida religiosa y en algunos casos arrastra incluso a instituciones antiguas. Se multiplican las iniciativas, pero siempre se acercan a las formas que han hecho populares las dos grandes familias mendicantes de dominicos y franciscanos. Franciscanos y dominicos vienen a representar así los principios activos, particularmente eficaces, de la renovación religiosa en el pórtico del mundo moderno, con aportaciones muy propias, muy matizadas, que contribuyen en el mismo proceso temporal a configurar sus fuertes personalidades como movimientos y como instituciones.

Santo Tomás de Aquino es hombre que se alinea en el movi-

miento nuevo desde la hora temprana en la que adquiere plena conciencia de los problemas del espíritu y de las inquietudes de su coyuntura histórica; no está de sobra recordarlo si queremos llegar a una plena comprensión de su obra. Santo Tomás acepta con valentía su vocación y la defiende hasta el heroísmo; con ello define su vida, que recibe a través de su profesión dominicana unos moldes ascéticos, unos ideales apostólicos y hasta un sentido de los problemas de su época. No es procedimiento seguro interpretar a Santo Tomás viendo en él de una manera más o menos general reflejadas las diversas tendencias de su época en el planteamiento y solución de aquellas cuestiones que de algún modo escapan al mundo de las relaciones necesarias por estar afectadas por lo espacial y lo temporal, como todo lo contingente humano. Tenemos que ver al Santo en una línea recta de pensamiento y de conducta que no se desentiende de ninguna de las corrientes de su época, que se define ante ellas abrazando unas, rechazando otras y en no pocos casos superándolas y descubriendo rutas absolutamente inéditas.

El Santo de Aquino no es, pues, un espectador frío de los acontecimientos de su época; por el contrario, vive sus luchas, es beligerante, en el más noble sentido de la palabra, en una época en la que florecen los espíritus combativos. Es un convencido de su vocación apostólica y la vive con juvenil entusiasmo y con el fuego que le comunicó el alma ardiente y dulcísima del patriarca Santo Domingo.

No son escasos hoy los ensayos de estudio y exposición del ideal de Santo Domingo y de las características de la vida dominicana primitiva. Nosotros mismos lo hemos intentado, y no vamos a repetir lo ya escrito[5]. Sin embargo, queremos recordar algunos caracteres fundamentales, porque ello puede ayudarnos para el conocimiento de Santo Tomás y de su obra.

Santo Domingo establece la vida dominicana sobre las bases siguientes: los tres votos religiosos y la vida común, las observancias monásticas, la recitación solemne del oficio coral, el estudio asiduo de la verdad sagrada. Todo ello armonizado y dirigido a la santificación de los religiosos y a la salvación de las almas.

Algunas notas particulares, muy características del momento histórico, venían a completar la figura del fraile predicador: la mendicidad, que le matizaba de evangelismo. La vida urbana, que le lanzaba de lleno en medio del ambiente cálido, eferves-

[5] *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos.* Esquema biográfico, introducciones, versión y notas de los PP. Fr. Miguel Gelabert y Fr. José M. Milagro, O. P. Introducción general por el P. Fr. José M. de Garganta, O. P. (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1947). En este volumen pueden hallarse las fuentes principales, las referencias bibliográficas y un primer conocimiento de los problemas planteados por la investigación actual.

cente, del siglo XIII. Así, el dominico, aunque nacido canónigo regular y con muchas prácticas de monje en su vida íntima, es un ser nuevo. Es un clérigo pobre y estudioso consagrado a las almas; es profesor, es predicador ambulante. Está animado por un espíritu combativo; el ideal apostólico se halla en primer plano en la vida dominicana del siglo XIII.

Cuando Santo Tomás abraza la vida dominicana, conoce y quiere precisamente la total dedicación a las almas; quiere ser un clérigo evangélico. Esta vocación ha condicionado su vida.

Géneros literarios en Santo Tomás de Aquino

Dentro totalmente del cauce de la vida dominicana discurre la vida de Santo Tomás de Aquino, que es vida dominicana en plenitud de santidad y en plenitud humana. El Santo, enamorado del ideal de Santo Domingo, procura abarcarlo, no en las varias formas de su despliegue externo, sino en la plena y cordial aceptación de sus fines universales y apostólicos. Ello nos da la clave para una recta interpretación de la obra literaria de Santo Tomás.

Si abrimos las Constituciones de los Frailes Predicadores, precisamente el texto de San Raimundo de Peñafort que corresponde a su momento vocacional, nos hallamos con dos hechos nuevos, verdaderamente sorprendentes, que arrancan de la primera redacción constitucional, no de la redacción raimundiana: la formulación de un fin apostólico y un ordenamiento jurídico escolar[6]. Estos dos hechos son cardinales en la vida del Angélico, que tiene su molde canónico-monástico en las Constituciones dominicanas; Santo Tomás es profesor, pero está animado de

[6] RAYMOND CREYTENS, O. P., *Les Constitutions des Frères Prêcheurs dans la rédaction de S. Raymond de Peñafort (1241)*, en «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 18 (1948), Istituto Storico Domenicano, S. Sabina (Roma), pp. 5-68. El ideal apostólico y la preocupación por el estudio aparecen ya en las primeras líneas de nuestro texto legal. Dice así el prólogo de las *Constituciones:* «... cum ordo noster specialiter ob praedicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse, et studium nostrum ad hoc debeat principaliter intendere, ut proximorum animabus possimus utiles esse» (CREYTENS, l. c., p. 29).

Al hablar del oficio coral dicen: «Horae omnes in ecclesia breviter et succinte taliter dicantur, ne fratres devotionem amictant, et eorum studium minime impediatur» (CREYTENS, l. c., p. 30).

En el capítulo 13, *De recipiendis,* prescribe que éstos sean examinados «in moribus et scientia» (CREYTENS, l. c., p. 38).

En la segunda distinción, en el capítulo 11, *De visitatoribus,* les encarga informen al Capítulo general o provincial si los frailes son «... in studio assidui, in praedicatione ferventes...» (CREYTENS, l. c., p. 63).

El capítulo 12, *De praedicatoribus,* y el capítulo 14, *De studentibus,* tienen particular interés para conocer el ambiente de Santo Tomás. Cf. edit. Creytens, pp. 63-67.

espíritu apostólico, y con estas dos condiciones personales escribe sus obras teológicas y filosóficas.

La obra de Santo Tomás, estudiada en su conjunto, tiene una espléndida unidad interna y una finalidad trascendente. Monseñor Grabmann [7] y el P. Ramírez [8] han estudiado certeramente los caracteres de la obra de Santo Tomás y la manera peculiar de trabajar que tenía el Maestro. Queremos nosotros señalar, sin embargo, alguno de estos caracteres por lo que ilustra nuestro tema.

Nuestro Doctor Angélico es el prototipo del escritor escolástico, es el profesor que escribe para la clase y para sus alumnos. Para él escribir es una función docente que tiene su finalidad concreta y sus modos rígidos, los modos que caracterizan el género escolar de la época, y a los cuales se acomoda cordialmente Santo Tomás de Aquino. Todo ello es cierto para un sector de la obra tomista, que entra de lleno en el estadio del magisterio escolástico, pero en otro grupo de publicaciones y aun en ciertos aspectos de las obras propiamente didácticas el Santo desborda su carácter de profesor.

Los escritos bíblicos de Santo Tomás sobre Job, Isaías, Jeremías, Evangelios de San Mateo y de San Juan, Epístolas de San Pablo, etc., son todos ellos comentarios magistrales en el sentido estricto, técnico, del concepto. Son escritos que proceden de la enseñanza oral; algunos de entre ellos, como los comentarios evangélicos, han llegado a nosotros como *reportata* de sus discípulos. El mismo carácter tienen los diversos comentarios a las obras de Aristóteles y el comentario al Maestro de las Sentencias y tantos otros escritos. Particularmente las *Quaestiones disputatae* y las *Quaestiones quodlibetales* hay que explicarlas en su función universitaria, puesto que la disputa ordinaria, como la disputa *de quolibet*, han tenido como ambiente adecuado y único el de aquella universidad medieval.

La *Summa Theologica* nace, sí, de una preocupación pedagógica, pero no puede confundirse con la literatura de clase. Tiene otros fines y escapa, desde luego, al método expositivo de la literatura propiamente escolar. Es en su conjunto una obra mucho más personal; nace de unos afanes de superación de las doctrinas y de los métodos corrientes en aquella coyuntura cultural. La *Summa Theologica* tiene una finalidad didáctica que escapa a los moldes de la docencia universitaria de entonces; no es un escrito para la clase, como los *Comentarios* y las *Cuestiones*. Pero, sobre todo, la *Summa* recoge plenamente como fruto

[7] GRABMANN, *Santo Tomás de Aquino*. Trad. de la 5.ª ed. alemana por Salvador Minguijón (Colección Labor, Barcelona 1930). Citamos esta edición por ser la más corriente, pero no queremos dejar de recordar que antes se publicó la trad. española de A. G. Menéndez-Reigada (Salamanca 1918). Pueden verse particularmente los capítulos 3 y 4 de la primera parte.

[8] RAMÍREZ, o. c., pp. 72-87.

sazonado la preocupación de Santo Tomás por dar a la Iglesia una síntesis doctrinal de acuerdo con la verdad objetiva, con el progreso teológico y con la problemática de su momento histórico. Este carácter personalísimo de su *Summa* la diferencia enormemente de los escritos magistrales, como los *Comentarios*, hechos de acuerdo con los procedimientos de la exégesis teológica de la época.

El genio fecundísimo de Santo Tomás no se agota en la tarea de escritor docente, aun cuando la clase es el campo ordinario de su labor apostólica. Santo Tomás predica asiduamente a los estudiantes, y han llegado hasta nosotros sus sermones universitarios en número suficiente para poder tener un conocimiento de su estilo oratorio, de la fuerza de persuasión que tenían sus palabras y de la cálida emoción de su magisterio vivo cuando pretendía conmover a sus oyentes.

El Santo cumple una misión de consejero, particularmente eficiente. Santo Tomás no gobernó nunca; en pura verdad no sabemos la causa real. Pero durante toda su vida ejerció una influencia enorme como hombre de consejo en la Curia romana, en la Curia generalicia de los Frailes Predicadores y en los capítulos generales y provinciales, en varias cortes reales y principescas. Como es lógico que ocurriera, fué muy buscado por estudiantes y religiosos jóvenes como consejero, orientador de su vida intelectual, director de su trabajo científico y, en no pocos casos, maestro de su espíritu. Varios de sus escritos proceden de este campo de acción tan propio de un religioso dominico, tan apostólico, que supone una preparación amplísima por tener una temática muy compleja, muy fluctuante y que escapa a toda previsión y a todo sistema de trabajo. Varios escritos de Santo Tomás nacieron en este ambiente de trabajo diario, de sacrificio callado del que pone su ciencia al servicio de las almas. Así son las diversas respuestas del Santo al Beato Juan de Vercelli, Maestro General de la Orden de Predicadores, y a diversos lectores. Algunos opúsculos dirigidos a personas de autoridad o a discípulos suyos. De su labor de director de almas nos queda su bellísima carta sobre el modo de estudiar o de adquirir la divina sabiduría. De su labor como predicador al pueblo fiel nos quedan algunas muestras, como su exposición del símbolo de los apóstoles, del padrenuestro, de los diez mandamientos, de la salutación angélica.

En la misma línea dominicana, el Doctor Angélico escribió sus opúsculos para resolver problemas de su momento histórico, en muchos casos para deshacer errores, para evitar peligros, para orientar a los jóvenes en la ciencia y en la vida. En este campo de combate, sus opúsculos tienen una vibración humana que no tienen sus escritos de clase. El Santo se sumerge en su actualidad, vive en ella, experimenta las emociones de la lucha, que comunican a su palabra y a su pluma una energía, un calor

de cosa humana, de cosa vivida, que desborda lo puramente sistemático. Son escritos que están afectados, por tanto, de un carácter de historicidad, no pueden desligarse de su momento. Ello no implica un relativismo doctrinal. Los problemas del momento obligaban a Santo Tomás a la búsqueda de soluciones en el mundo de las doctrinas permanentes. La misma fuerza del combate obligaba al Santo a un estudio penetrante de los fundamentos más sólidos y más profundos de sus doctrinas. Así sus obras de controversia tienen un valor histórico y un valor doctrinal permanente. En un campo de combate nació la *Summa contra Gentiles.*

Las controversias en el siglo XIII y la «Summa contra Gentiles»

La obra literaria de Santo Tomás recoge, pues, las facetas y las preocupaciones de su época con una plena fidelidad a la línea dominicana. Siendo así, no puede faltar en los escritos del Santo la preocupación por los problemas surgidos en la lucha doctrinal con los infieles y los herejes, tan dentro de los fines y de las maneras de los Frailes Predicadores. El ideal apostólico de Santo Domingo es un ideal universal, pero ha tenido su manera peculiar de realizarse y hasta unos problemas y unos ambientes preferidos.

Creció la llama del celo apostólico en el corazón de Santo Domingo cuando su juventud sacerdotal vibró al chocar con los primeros herejes albigenses en las tierras del Languedoc. Así, el apostolado dominico es en la mente del santo Patriarca y en su despliegue histórico un apostolado de vanguardia dirigido hacia todas aquellas almas que viven privadas totalmente de la luz o son víctimas de crisis de la inteligencia. Apostolado de la verdad, que emplea tácticamente con frecuencia la controversia doctrinal. De este ideal apostólico arranca tempranamente, como una exigencia del mismo, una copiosa literatura de controversia, muy rica por su contenido doctrinal, de gran importancia como documento histórico y de enorme interés por su valor humano.

Es cierto históricamente que Santo Domingo escribió algo en sus luchas de la primera hora contra los albigenses, aun cuando no conocemos la amplitud ni el contenido exacto de sus escritos [9]. Pero de aquel claro amanecer de la vida dominicana nos han llegado algunos grandes controversistas, totalmente dedicados a los fines de un apostolado de conquista doctrinal,

[9] R. LOENERTZ, O. P., *Saint Dominique écrivain, maître en théologie, professeur à Rome et maître du Sacré Palais d'après quelques auteurs du XIV et XV siècle,* en «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 12 (1942), pp. 84-97.

como Moneta de Cremona, con su *Summa adversus Catharos et Valdenses;* Rainero Sacconi, con su *Summa de Catharis et Pauperibus de Lugduno;* San Pedro Mártir, con su *Summa contra Patarenos* [10]; Raimundo Martí, con su *Pugio fidei;* Ricoldo de Montecroce, con su *Propugnaculum fidei,* y tantos otros frailes predicadores consagrados a la nobilísima tarea de sostener la verdad frente a toda suerte de errores.

En este clima apostólico nació la *Summa contra Gentiles* de Santo Tomás de Aquino. Pedro Marsili, O. P., consejero de Jaime II de Aragón, autor de la crónica latina de Jaime I el Conquistador, en su vida de San Raimundo de Peñafort escribe:

> Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans, rogavit eximium doctorem sacrae paginae, magistrum in theologia fratrem Thomam de Aquino eiusdem Ordinis, qui inter omnes huius mundi clericos, post fratrem Albertum philosophum, maximus habebatur, ut opus aliquod faceret contra Infidelium errores; per quod et tenebrarum tolleretur caligo et veri solis doctrina credere nolentibus panderetur. Fecit magister ille quod tanti patris humilis deprecatio requirebat, et "Summam", quae contra gentiles intitulatur, condidit, quae pro illa materia non habuisse parem creditur [11].

Pedro Marsili es un testimonio valioso; no puede ser desechado sin razones verdaderamente sólidas [12]. Así, en diversos sectores críticos se mantiene esta tradición marsiliana como explicación de los orígenes de la *Summa contra Gentiles.* Suermondt, Walz, Chenu, Valls Taberner, Monneret de Villard [13], entre otros, aceptan el texto del cronista catalán, como lo han aceptado los críticos y biógrafos antiguos. En el ambiente misional de las tierras catalanas y valencianas surgió la idea de una gran obra apologética, y San Raimundo de Peñafort, con su extraordinaria influencia, logró convertirla en realidad. Sin embargo, esta explicación tradicional, que tiene su único apoyo en el texto de Marsili, no está exenta de dificultades. En el ambiente crítico de hoy tenía que surgir y ha surgido la pregunta elemental: ¿Quiénes fueron los *gentiles* de Santo Tomás? El

[10] THOMAS KAEPPELI, O. P., *Une Somme contre les hérétiques de S. Pierre Martyr (?),* en «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 17 (1947), pp. 295-335.

[11] FRANCISCUS BALME ET CESLAUS PABAN, O. P., *Raymundiana seu documenta quae pertinent ad S. Raymundi de Pennaforti vitam et scripta,* fasc. 1, en «Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica», vol. 6, fasc. 1, p. 12. Este texto ha sido reproducido muchas veces.

[12] JOSÉ M. COLL, O. P., *La Crónica de Fr. Pedro Marsili y la «Vita Anonymi» de S. Ramón de Penyafort,* en «Analecta Sacra Tarraconensia», vol. 22 (1949), pp. 21-50.

[13] (SUERMONDT), *S. Thomae Aquinatis Opera omnia iussu edita Leonis XIII P. M.,* t. 13, praef. p. VI; WALZ, *San Tommaso d'Aquino* (Roma 1945), p. 96; VALLS TABERNER, *San Ramón de Penyafort* (Barcelona 1936), p. 128 s.; CHENU, *Introduction à l'étude de Saint Thomas d'Aquin* (Montreal-París 1950), p. 247 s.; MONNERET DE VILLARD, *Lo studio dell'Islam in Europa nel XII e nel XIII secolo,* en la colección *Studi e Testi* de la Biblioteca Apostólica Vaticana (1944), p. 37 s., nota.

texto de Marsili nos lo dice, pero algunos medievalistas no ven claro que la *Summa contra Gentiles* responda plenamente a un ambiente de lucha exclusiva con árabes y judíos. El padre Gorce ha creído hallar en la *Contra Gentiles* un reflejo de las batallas averroístas de la Universidad de París. La obra de Santo Tomás nacería para Gorce en el ambiente parisiense y representaría el empeño del Doctor Angélico frente a unos vecinos enemigos. Sería esta *Summa* un libro de lucha doméstica y académica. Recuerda que con el nombre de *errores gentilium,* poco después de la muerte de Santo Tomás, el 7 de marzo de 1277, el obispo de París Esteban Tempier condenó una serie de proposiciones que circulaban por el ambiente universitario parisiense. En la misma línea parisiense hay que situar a los *gentiles* que impulsaron a Santo Tomás a escribir su *Summa*[14].

El P. Laurent también ha sentido la curiosidad acuciante de preguntarse a quién o a quiénes dirigía Santo Tomás su obra de controversia, pero no acepta plenamente el planteamiento y solución de Gorce. Al P. Laurent le causan natural extrañeza ciertos problemas que afloran en las páginas del santo Doctor; son problemas que no surgen por sí mismos de un ambiente ideológico islámico, ni tampoco parece lógico que Santo Tomás, por puro ejercicio científico, los planteara a personas que tenían que abrirse a la fe cristiana y no podía interesar suscitarles nuevas inquietudes. Así recuerda las alusiones a Arrio (IV, 7, 8, 11), a Cerinto (III, 27, *in fine*), a Eutiques (IV, 37-41). Del simple cotejo de los diversos textos en los que emplea el Santo la palabra *gentiles,* siguiendo la *Tabula aurea* de Pedro de Bérgamo, queda patente que Santo Tomás igualmente aplicaba la palabra a los infieles, como a los musulmanes, que a los judíos. La *Summa contra Gentiles* tiene, pues, un campo más vasto que el islámico. Ello le parece a Laurent que dificulta la aceptación de la tradición de nuestro Pedro Marsili[15].

Las observaciones críticas del P. Laurent, igualmente que la interpretación, rica en sugerencias, del P. Gorce, ayudan, sin duda alguna, al planeamiento y solución del problema, pero nos parece que no destruyen la tradición marsiliana del origen hispánico de la *Contra Gentiles.* Como es lógico, hemos de integrar estos elementos en la tradición que arranca del texto de Marsili. Aceptamos el texto de Marsili por su valor como testimonio histórico. Pedro Marsili es un cronista honorable, situado muy cerca de los hechos en lugar y tiempo; no recoge un eco lejano, sino algo conocido muy de cerca por los buenos

[14] M.-M. GORCE, *La Lutte «Contra Gentiles» à Paris au XIII siècle,* en «Mélanges Mandonnet», vol. 1 (París 1930), pp. 223-243, particularmente en la *p.* 229. Gorce le llama a Pedro Marsili *Pierre de Marseille.*

[15] HYACINTHE LAURENT, *Autour de la «Summa contra Gentiles». Simple mise au point,* en «Angelicum», vol. 8 (1931), pp. 237-245.

frailes predicadores del convento de Santa Catalina Virgen y Mártir, de Barcelona. Tradición de un hecho reciente relacionado con aquel ambiente, tradición doméstica que en tiempo de Marsili tenía que conservar toda su nitidez, toda su lozanía. Pero además podemos aceptarlo por su íntima armonía con los hechos. En realidad, este testimonio nos sitúa en aquel ambiente de Cataluña y Valencia en el siglo XIII, ambiente de lucha valiente y optimista. Es uno de los momentos más sugestivos de nuestra historia; al avance victorioso de las huestes del glorioso rey Jaime el Conquistador sigue la tarea gigantesca de la repoblación cristiana, de la organización social y política y también la tarea amplia, generosa y ardua de la conversión de los vencidos, que pasaron a constituir minorías étnicas y religiosas dentro de un estado y una sociedad cristianos. Es la hora de las intervenciones decisivas de San Raimundo de Peñafort, el gran consejero del rey, encaminadas al ordenamiento jurídico-eclesiástico de las nuevas tierras y a la organización de instituciones apostólicas que pudieran tener real eficacia. En aquel clima cálido de lucha doctrinal y de ansias apostólicas, la feliz iniciativa de San Raimundo de pedir la colaboración del insigne maestro Santo Tomás de Aquino tenía que ser recibida con fervoroso entusiasmo[16].

Una vez hemos situado, quizá un poco provisionalmente, el origen de la *Summa contra Gentiles,* ya podemos plantear algunos problemas que naturalmente se suscitan, el primero entre ellos el de la fecha de composición de la obra.

El P. Gorce, de acuerdo con su teoría, coloca los orígenes de la *Contra Gentiles* alrededor de 1270. El P. Synave[17] llega a conclusiones muy diferentes, recogidas por el P. Laurent[18]. Del estudio comparativo de las razones aducidas por el Santo para probar la necesidad o conveniencia de la revelación de las verdades divinas naturales en sus diversos escritos deduce la existencia de un proceso de madurez que llega a plena sazón en la *Contra Gentiles.* En la *De Veritate,* igualmente que en el comentario a las *Sentencias* y en el comentario al *De Trinitate* de Boecio, se apoya el Santo en la autoridad de Maimónides.

En la *Contra Gentiles,* como después en la *Summa Theologiae,* presenta una exposición nueva con las tres clásicas razones que todos conocemos. Synave coloca la composición del

[16] Este movimiento de restauración espiritual de las nuevas tierras incorporadas a la corona de Aragón ha sido repetidas veces estudiado en obras de carácter general y en las monografías sobre San Raimundo de Peñafort. Para una visión global puede verse el estudio del P. JOSÉ M. COLL, O. P., *Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV* (Período Raymundiano), en «Analecta Sacra Tarraconensia», vol. 17 (1944), pp. 115-138.

[17] SYNAVE, O. P., *La révélation des vérités divines naturelles,* en «Mélanges Mandonnet», vol. 1 (París 1930), pp. 327-370.

[18] LAURENT, O. P., l. c., pp. 237-239.

artículo correspondiente de la cuestión XIV de la *De Veritate* entre el 11 y 13 de marzo de 1258 (no nos interesan ahora las razones de su cronología), y, por tanto, la redacción de los primeros capítulos del libro I de la *Contra Gentiles* tiene que colocarse después de dicha fecha, y la coloca en las vacaciones de Pascua del mismo año, 20 al 31 del citado mes de marzo de 1258.

El P. Laurent acepta el planteamiento de Synave y sus conclusiones de una manera global, rechaza la precisión matemática de la hipótesis cronológica de Synave y supone que entre la fecha de redacción del artículo de la *De Veritate*, en marzo de 1258, y la redacción de la *Contra Gentiles* pasaría un lapso de tiempo bastante mayor para dar origen al nuevo enfoque de la cuestión en la mente del Angélico. Así la cronología de Laurent viene a coincidir con la cronología clásica.

El P. Motte vuelve sobre la argumentación del P. Synave y su conclusión aceptando como término *a quo* de un posible comienzo el marzo de 1258. Se fija en la exposición del Santo sobre la cuestión *utrum Deus sciat infinita*. Señala la coincidencia entre la doctrina del Santo en el comentario a las *Sententias* y la *De Veritate* y la *Summa contra Gentiles*. En cambio, en la *Summa Theologiae* y en otra cuestión *De Veritate* tiene el Santo un nuevo planteamiento y solución del problema. De acuerdo con la cronología de las cuestiones *De Veritate*, concluye que los primeros capítulos de la *Contra Gentiles*, 1-69 del libro I, fueron escritos entre marzo y julio de 1258 [10].

Con toda su agudeza crítica, los esfuerzos de Synave y Motte no han llegado a satisfacer a muchos autores, que mantienen la fecha 1259-1264 como el período de composición de nuestra *Summa*, comenzada en París y continuada y acabada en Orvieto en la corte de Urbano IV.

Esta fecha se armoniza plenamente con el texto de Pedro Marsili. No nos toca discutir si Santo Tomás pudo recibir el encargo de escribir su *Summa* en el capítulo general de Valenciennes de 1259, 1.° de junio, al cual asistió Santo Tomás de Aquino como socio del definidor de la provincia romana y en el que tuvo eficaz intervención como miembro de la comisión que estableció las normas cardinales de la organización de los estudios de la Orden, entonces ya en pleno desarrollo.

No puede suponerse que San Raimundo de Peñafort asistiera a este capítulo general; era ya muy anciano y se hallaba casi ciego. Sin embargo, no por ello quedó olvidado el problema islámico de la corona de Aragón. En las actas de aquel capítulo encontramos una ordenación sobre la fundación de una escuela de lengua arábiga en el convento de Barcelona o en otra parte y sobre los posibles alumnos de dicha escuela. Coincide este acuerdo del capítulo general de los Frailes Predicadores con ciertas actividades de San Raimundo de Peñafort, que por aquellos días mantenía contacto con la curia romana y con la curia dominicana para resolver los problemas referentes a la acción apostólica sobre el mundo islámico. Fruto de estas actividades de San Raimundo fué la bula de Alejandro IV del 15 de julio de 1260, por la cual se conceden a San Raimundo especiales facultades en orden a la organización de las misiones en los próximos territorios islámicos.

[10] A. R. MOTTE, O. P., *Note sur la date du «Contra Gentiles»*, en «Revue Thomiste», 44 (1938), pp. 806-809.

En consecuencia podemos concluir que el texto de Marsili, además de su valor real, está en armonía con unos hechos históricamente conocidos. Puede aceptarse, pues, que Santo Tomás recibió el encargo de escribir la *Summa contra Gentiles* por iniciativa de San Raimundo. No sabemos si este encargo lo recibió a través de la curia dominicana, del capítulo general de 1259 o de la curia romana; esto último parece lo más probable. Ello se armoniza con la cronología admitida por la generalidad de los autores, que señala para la *Contra Gentiles* los años 1259-64, sin que ello se oponga de una manera absoluta a las observaciones de Synave y Motte, pero sí a las de Gorce.

El texto de Marsili suscita otro problema: ¿quiénes eran los *gentiles*? ¿Puede admitirse en buena crítica que Santo Tomás pensara sólo en el mundo islámico al escribir su *Summa*? Creemos que no. Hemos recordado ya las observaciones válidas del P. Laurent. Pero ahora preguntamos nosotros: ¿está probado que San Raimundo pidiera una obra exclusivamente dedicada a la controversia islámica? Marsili nos dice: *Conversionem etiam infidelium ardenter desiderans...*, lo cual no excluye, ni mucho menos, a los judíos. La descripción del ambiente de los estados de Jaime I hecha por ciertos críticos al hablar de los orígenes de la *Contra Gentiles*, está inspirada en esquema histórico realmente pobre. En Cataluña, como en las nuevas tierras de Mallorca y Valencia, existía, junto al problema islámico, un problema judío que fué objeto de la preocupación de San Raimundo y de los frailes predicadores de nuestras tierras. Pero, además, conservaba su fuerza el peligro albigense en las fronteras de Cataluña. Es curioso que alguno de los religiosos dedicados al estudio del árabe lo hallamos después consagrado al apostolado contra los albigenses, el glorioso mártir Pedro de Cadireta. Todo ello nos permite suponer que San Raimundo pidió una obra amplia que pudiera bastar para las necesidades de la controversia, y que así procuró realizarlo el angélico maestro Santo Tomás de Aquino. La corona de Aragón durante la Edad Media fué terreno fértil, abonado para recibir la siembra de las más varias corrientes espirituales; en consecuencia, los frailes predicadores de nuestras regiones mediterráneas se educaron para las controversias en campo abierto. Ello explica,

por lo menos así lo creemos, la amplitud del plan de Santo Tomás en su *Contra Gentiles*.

Otra observación muy certera del P. Laurent puede ayudar al conocimiento de los verdaderos fines de San Raimundo y de Santo Tomás. Ha notado dicho P. Laurent [20] que en la *Summa contra Gentiles* se hacen referencias a ciertos errores no corrientes en el ambiente islámico, y quizá tampoco en el judío, añadimos nosotros. ¿Qué utilidad podía tener una referencia que se nos ofrece como perturbadora? La observación tiene su fuerza; sería decisiva en el caso hipotético de un libro destinado a los mismos infieles. Pero éste no es el caso de la *Summa contra Gentiles*, destinada a los predicadores y, por ello, redactada según un plan amplísimo, para que en su libro pudieran hallar la solución de los problemas controvertibles no sólo en el ambiente ordinario, sino en circunstancias especiales. El predicador, con sólida formación teológica y pastoral, podía y debía discernir cuándo y cómo tenía que utilizar ciertas informaciones en la controversia con los infieles. En el caso Ramón Martí tenemos un ejemplo de esta labor de discriminación práctica de los materiales de controversia que ofrece la *Summa* del Angélico.

El «Pugio fidei» y la «Summa contra Gentiles»

En 1904 aparecía en Zaragoza, incluído en el *Homenaje a D. Francisco Codera*, un luminoso estudio del inmortal arabista don Miguel Asín Palacios con el título *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino* [21]. Transcurrido medio siglo, aun perduran ecos lejanos del ruido que promovió el citado estudio por su valor crítico, por el planteamiento certero de un problema de verdadera importancia en la historia del pensamiento y por lo audaz de una hipótesis que prácticamente negaba la originalidad de Santo Tomás en algunos de los capítulos más ricos de su *Summa contra Gentiles*. El objetivo del trabajo de Asín es establecer la coincidencia del pensamiento de Santo Tomás con el de Averroes en el problema general de la razón y la fe. En el primer capítulo estudia comparativamente el pensamiento de Siger de Brabante con el del Angélico. Un segundo capítulo está consagrado al pensamiento de Averroes. El capítulo 3, a la coincidencia de Santo Tomás y Averroes. Los capítulos 4 y 5 los dedica al estudio de la imitación de Averroes. El capítulo 6 y último lo consagra a los *probables conductos de estas imitaciones*.

En este último capítulo apunta brevemente la influencia de

[20] LAURENT, O. P., l. c., p. 240.
[21] Hemos utilizado la reimpresión en el vol. del mismo ASÍN PALACIOS *Huellas del Islam* (Madrid 1941), pp. 11-72.

Maimónides, el conocimiento directo de varias traducciones de Averroes, y particularmente hace hincapié en la influencia del *Tahafut* y del *Kitab falsafa*. ¿De dónde podían proceder las influencias de esos dos últimos escritos? No vacila en señalar como procedencia el *Pugio fidei*, de Ramón Martí. Abre el libro del controversista catalán y en él halla una serie de capítulos paralelos a la *Contra Gentiles*.

Se fija el sabio arabista en la doctrina de Ramón Martí sobre el conocimiento que Dios tiene de los singulares y su antecedente averroísta, el *Kitab falsafa*, y su coincidencia con la exposición de Santo Tomás: Concluye:

"Ahora bien: ¿pudo éste [Santo Tomás] copiarla del *Pugio fidei*? Para mí no cabe duda. La *Summa contra Gentes* del Doctor Angélico fué escrita, como el *Pugio*, por mandato del maestro general de la Orden, Raimundo de Peñafort. Ambos autores son, pues, contemporáneos; pero R. Martín, de más edad, llevaba ya largos años de estudio y de trabajo sobre las fuentes árabes cuando parece que Santo Tomás comenzó a componer su libro. Por otra parte, muchísimos capítulos de la *Summa* son *idénticos literalmente* a los del *Pugio*, y como las ideas comunes a ambos libros son a veces traducción casi literal de textos árabes de Algazel, Avicena, Averroes, etc., no es atrevido afirmar que Santo Tomás las tomaría de R. Martín, especialista en el conocimiento de la filosofía musulmana. Sería inaudito suponer lo contrario. Consta, además, que ése era el modo habitual empleado por los hijos de Santo Domingo para sus tareas literarias. Conscientes del fecundo principio económico de la división del trabajo, a él fiaban el éxito, encomendando a arabistas y hebraístas de profesión, como R. Martín, la versión y recolección de textos filosóficos y rabínicos, a fin de proporcionar copiosos materiales a los apologistas, predicadores y teólogos... La maravillosa organización de la naciente Orden dominicana proporcionaba al Doctor Angélico instrumentos de trabajo excepcionales, que él supo utilizar con discreción y talento por nadie discutidos" [22].

El mismo Asín Palacios en una nota se plantea la dificultad cronológica: "La única dificultad aparente estriba en que en el mismo *Pugio* dice su autor (p. 395) que escribe en 1278, es decir, cuatro años después de la muerte de Santo Tomás. Esta dificultad se disipa teniendo en cuenta: 1.° Que el capítulo en que trae el *Pugio* esa fecha es de la segunda parte, escrita contra los judíos, la cual es de época bastante posterior a la redacción de la primera parte, en la que explota a manos llenas las obras filosóficas árabes. 2.° Que un libro de la importancia del *Pugio*, de su volumen, con erudición de primera mano, etc., no puede ser redactado en corto plazo, sino que debe ser fruto de

[22] ASÍN PALACIOS, o. c., p. 67 s.

larguísimas vigilias... 3.° Que R. Martín no habla del error averroísta del intelecto uno cual si fuese corriente entre los cristianos, sino sólo como opinión de Averroes, y por cierto de un modo incidental (c. 12), sin consagrarle capítulo especial entre los que dedica a refutar los otros errores peripatéticos; luego, al menos la primera parte del *Pugio* (a que pertenece ese capítulo), fué escrita antes de que tal error tomase carta de naturaleza entre los cristianos, es decir, antes del 1256... Y 4.° Que durante el siglo XIII no era costumbre citar a autores contemporáneos; pero... todos los escolásticos hicieron una excepción a esta costumbre cuando se trataba de Alberto Magno o de Santo Tomás. Ahora bien, R. Martín, sujetándose a lo que era corriente, cita (p. 555) a Alberto Magno; luego también habría citado a Santo Tomás si de él hubiese copiado los muchísimos pasajes en que literalmente coinciden; si, pues, jamás lo cita, es porque tales pasajes, como todo su libro, eran obra original suya" [23].

Tal vez parecerán excesivamente largas estas citas de Asín Palacios; en cambio, a nosotros nos parecen necesarias porque presentan el problema en toda su amplitud: riqueza de información arábiga, probabilidad de un plagio, atribución de dicho plagio a Santo Tomás de Aquino. Tal planteamiento del problema y tal intento de solución no podían pasar inadvertidos a la crítica. Muy pronto comenzó la discusión, que solamente después de bastantes años parece haber llegado a conclusiones firmes. En 1905, el P. Getino publicó en Vergara su opúsculo también titulado *El averroísmo teológico de Santo Tomás de Aquino.* Fué el primer intento de revisión crítica de la posición de Asín Palacios. El P. Getino procuró establecer la cronología de la *Summa contra Gentiles* y a su vez la del *Pugio fidei,* para probar la prioridad de aquélla. El estudio valioso del P. Getino no llegó a convencer a los críticos, porque no pudo establecer una cronología segura para la obra de Ramón Martí en su primera parte y sí solamente en la segunda, que el mismo autor dice escribir en 1278. Los capítulos controvertidos pertenecen a la primera parte, no datada.

Pero el P. Getino tuvo el mérito de plantear adecuadamente la revisión del problema, abrió un surco. Por otra parte, hizo notar con certero criterio que las influencias árabes en Santo Tomás podían tener otras procedencias; cosa clara si se tienen en cuenta los diversos caminos seguidos por la cultura árabe en la Europa de la baja Edad Media. Planteaba así el P. Getino un problema que sigue hoy más vivo que nunca: Santo Tomás y la cultura árabe.

En 1929, el ilustre teólogo y fino crítico P. Francisco Segarra, S. I., publicó su monografía teológica *De identitate corporis*

[23] ASÍN PALACIOS, o. c., p. 67, nota 5.

mortalis et corporis resurgentis. En ella plantea el problema de la prioridad de la *Summa contra Gentiles* sobre el libro de Ramón Martí. Aunque es una cuestión planteada incidentalmente, el P. Segarra la resuelve con particular acierto crítico. Funda su convicción de la originalidad y de la prioridad del texto tomista en las correcciones numerosas de mano de Santo Tomás que presenta el autógrafo de la *Summa contra Gentiles,* manuscrito Vaticano Latino 9.850; estas numerosas correcciones nos muestran patentemente un trabajo de elaboración personal, que no puede tener en su proceso interno una dependencia con un texto prefabricado. La razón del P. Segarra, aunque de crítica interna, es tan fuerte que no parece pueda ser destruída [24].

En 1929, al celebrarse en Barcelona el Congreso de la Asociación para el Progreso de las Ciencias, el canónigo de la catedral de Barcelona Dr. D. José M. Llovera pronunció un densísimo discurso, verdadera lección magistral, sobre el tema *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII.* La segunda parte de este discurso estuvo consagrada a estudiar *Una influencia temprana de Santo Tomás en España.* En este estudio parece quedó resuelto el problema que nos ocupa [25].

En 1936, André Berthier publicó su monografía *Un Maître orientaliste du XIII siècle: Raymond Martin, O. P.* [26], estudio de conjunto de verdadero valor. André Berthier desconoce el discurso del Dr. Llovera, la obra del P. Segarra, la exposición de estas posiciones que nos da Carreras Artáu [27]. Ello, sin embargo, no impide que adopte la misma posición, convencido por las razones cronológicas. El estudio de Berthier, para nosotros, interesa particularmente por su tabla comparativa de la *Summa contra Gentiles* con el *Pugio fidei.*

Veamos, pues, las conclusiones de Llovera y Berthier. El Dr. Llovera plantea en su discurso el problema de la prioridad en toda su amplitud. Nota el carácter marcadamente escolástico de la primera parte del *Pugio,* el tono moderado de la exposición, el rigor lógico del razonamiento. ¿Ello es obra de Ramón Martí? De ser así, Ramón Martí sería un gran filósofo, pero las coincidencias con Santo Tomás inspiran una

[24] SEGARRA, S. I., *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis,* p. 143, nota 4.

[25] J. M. LLOVERA, *Raimundo Martí, un teólogo español del siglo XIII.* Es el discurso aludido publicado en la revista de Barcelona «Cristiandad», en los números de 15 de diciembre de 1945, pp. 539-543, y 6 de enero de 1946, pp. 4-7. En este número último se publica la segunda parte del discurso con el título *Una influencia temprana de Santo Tomás en España,* que es la que interesa a nuestro tema.

[26] ANDRÉ BERTHIER, *Un Maître orientaliste du XIII siècle: Raymond Martin, O. P.,* en «Archivum Fratrum Praedicatorum», vol. 6 (1936), pp. 267-311.

[27] TOMÁS y JOAQUÍN CARRERAS ARTÁU, *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* vol. 1 (Madrid 1939). Interesa todo el capítulo dedicado a R. Martí, pp. 147-170.

fuerte duda. Apunta las coincidencias comprobadas y, además, anota el Dr. Llovera los casos de coincidencia con la *Summa Theologica* del mismo Santo Tomás.

Analiza el Dr. Llovera el débil apoyo que tiene la afirmación de Asín al decir que la obra de Ramón Martí tiene que ser fruto de *larguísimas vigilias*. Es una estimación de valor muy relativo, que queda reducida a muy poco si la obra de Martí no es original en sus capítulos más especulativos. Hace notar que el estilo de dichos capítulos sabe por entero a Santo Tomás y, podríamos añadir, no al de Ramón Martí de otros escritos o de otros capítulos del *Pugio*. A continuación escribe: "Hay un hecho inequívoco, innegable, que resuelve por sí solo la cuestión, que palpablemente demuestra cómo las coincidencias son por dependencia de Ramón Martí con respecto al Angélico. El hecho es éste—y me complazco en poder hacer al Congreso la aportación de este dato, que estuvo hasta hoy inobservado y que, debo decir providencialmente, saltó a mi vista anoche mismo, obligándome a redactar nuevamente varias cuartillas—: Ramón Martí cita en el capítulo 12 del *Pugio* la *Summa contra Gentes* de Santo Tomás. No con su nombre, naturalmente, pero sí con la consueta fórmula de aquel tiempo: *Dicit quidam. Ad hoc dicit quidam*—escribe en el párrafo 13 y penúltimo del citado capítulo—*quod multitudo animarum separatarum a corporibus consequitur diversitatem formarum secundum substantiam; quia alia est substantia huius animae, alia illius; non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem ipsius; sed est secundum diversam commensurationem animarum ad corpora*, etc., hasta quince líneas de todo el ancho de folio. Pues bien, el *quidam* que dice eso, y lo que sigue, textualmente, no es otro que Santo Tomás en el capítulo 81, solución 2, del libro II, de la *Summa contra Gentes*".

Continúa el Dr. Llovera: "Resulta, pues, claro que fué Ramón Martí quien tuvo presente y extractó la *Summa contra Gentes* del Angélico al escribir la primera parte del *Pugio*, y no viceversa; que, por obvia razón después de esto, el *Pugio* depende, además, de la *Summa Theologica*, y no al contrario; que ni siquiera hay que buscarles fuente común, aunque hubieran podido tenerla; que la primera parte del *Pugio* no es tan anterior de fecha como calculaba Asín Palacios, ni costó a R. Martí las larguísimas vigilias que él suponía. Porque veintiuno casi, de los veintiséis capítulos de que se compone, se los encontró ya redactados. Le costaron sólo el trabajo de emplazarlos en su plan de controversia y hacerles algunas substracciones y adiciones; por cierto, algunas de éstas, sacadas de traducciones directas de los filósofos árabes y de los sagrados libros, muy estimables" [28].

[28] J. M. LLOVERA, l. c., «Cristiandad», 6 de enero de 1946, pp. 5 y 6.

Poco antes recogíamos unas palabras de Asín Palacios sobre la manera de trabajar de los dominicos en el siglo XIII, en equipo, con perfecta solidaridad en servicio de empresas culturales y apostólicas superiores a las fuerzas de una sola persona. Este recuerdo a la práctica dominicana, Asín lo hace servir para explicar la utilización por Santo Tomás del texto de Ramón Martí. Nosotros creemos, después de todo lo dicho, poderlo emplear invirtiendo los términos. En el clima apostólico y cultural preparado por San Raimundo de Peñafort, la recepción del texto de la *Contra Gentiles* sería un hecho de eficacia decisiva. Ramón Martí, al preparar su obra con unas finalidades prácticas clarísimas, no podía menos de utilizar el texto de Santo Tomás, que había nacido con una finalidad similar y por la presión de las mismas personas y las mismas circunstancias históricas. Así, las dos grandes obras de controversia, la de Santo Tomás y la de Ramón Martí, nacieron del mismo impulso apostólico que arranca de Santo Domingo y continúa vivo y operante entre nosotros por el genio práctico de San Raimundo de Peñafort.

Carácter de la «Summa contra Gentiles»

Conocida suficientemente la gestación de la *Contra Gentiles* a través de la tradición marsiliana y de los datos y observaciones aportados por las modernas investigaciones y estudios críticos, podemos hacer nuestra la conclusión del P. Chenu [29], que afirma que la *Contra Gentiles* arranca del ambiente dominico de restauración evangélica; una preocupación evangélica, misionera, inspira la obra. Santo Tomás se sitúa de lleno dentro del evangelismo del siglo XIII y, por tanto, siente y vive las preocupaciones de sus hermanos de hábito y vocación, los frailes predicadores; pero en el caso de la *Contra Gentiles* actúa, además, como catalizador la iniciativa de nuestro San Raimundo de Peñafort. Pero Santo Tomás no se limita a ejecutar el programa de San Raimundo, atendiendo a las necesidades inmediatas de los misioneros catalanes. La iniciativa de San Raimundo coincide cronológicamente con la penetración en los ambientes culturales de Europa de las influencias árabes. El Islam se manifiesta no sólo como amenaza militar, sino como una cultura enormemente rica. Santo Tomás, magníficamente situado para abarcar estos problemas en toda su amplitud, escribe su tratado animado de un espíritu valiente, que sabe proponer una solución plena al problema de la crisis ideológica de Europa en su momento histórico; convergen así en la obra del Santo

[29] M. D. CHENU, O. P., *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin* (Montreal-Paris 1950), p. 42.

todas las corrientes de aquella hora, tuviera o no una utilidad práctica su estudio para los misioneros que preparaba San Raimundo.

Claro está que no podemos pensar, ante este planteamiento de la *Contra Gentiles,* en un defecto visual del Santo, en un enfoque borroso de un problema de suyo claro. Ante la perfección extraordinaria de la obra de Santo Tomás, es forzoso pensar en un enfoque plenamente consciente del problema, en una penetración visceral del mismo y en un propósito vigoroso de soluciones definitivas. Santo Tomás busca un saber de salvación. Por otra parte, sería muy difícil probar que los problemas que agitaban el ambiente de París eran totalmente desconocidos en el estadio movido y enmarañado de las minorías étnico-religiosas de la corona de Aragón en el siglo XIII.

También debemos atribuir a un propósito consciente del Santo y a su amplia visión del problema apologético el planteamiento de ciertos problemas teológicos, estrictamente cristianos, de particular interés para los orientales. Igualmente, a esta visión de anchos horizontes hay que atribuir la presencia de ciertos problemas prácticos, muy occidentales y muy de la hora de Santo Tomás, como son los capítulos del libro III sobre los votos y sobre la pobreza voluntaria de los religiosos. En verdad, no se puede suponer a los *gentiles* europeos desconocedores del movimiento evangélico representado principalmente por los frailes mendicantes, ni tampoco puede negarse que aquel movimiento de restauración espiritual tenía que causar enorme impresión a los árabes y judíos de España y de otras regiones de Europa. Estos problemas prácticos, en el campo de las luchas religiosas, han tenido siempre importancia, que en ciertos casos puede haber sido decisiva. Santo Tomás tenía un convencimiento firme de la eficacia de la pobreza evangélica. El estudio detallado de las motivaciones que podía tener el Santo al establecer con cierta elasticidad la problemática de su tratado *Contra Gentiles,* podría conducirnos a conclusiones interesantes y, sobre todo, pondría a plena luz que la *Summa contra Gentiles* es un libro de alta calidad humana, hondamente vivido por el Santo; no es un producto frío de un cerebro de intelectual, es la obra de un apóstol.

Los móviles que inspiraron al Santo en la composición de su *Contra Gentiles,* tan diferentes de los que le impulsaron a la redacción de otras obras suyas, condicionaron el estilo, los principios cardinales, la tarea selectiva de problemas, el método de esta *Summa,* tan distintos de los de la *Summa Theologica,* a pesar de la permanencia en unas mismas posiciones doctrinales. Estas notables diferencias han motivado la discusión crítica en torno al carácter de la *Summa contra Gentiles.*

El P. Chenu, que últimamente ha dedicado un sabroso libro al estudio de la obra global de Santo Tomás, afirma que el Doctor Angélico, al redactar el tratado *Contra Gentiles,* tenía un plan perfectamente concebido, con una finalidad clarísima [30]. De acuerdo con este propósito inicial escribió una obra teológica. Es una posición muy clara la del P. Chenu; se acepte o no, por lo menos hay que estimarla en su valor y también por lo que tiene de sugerente en su planteamiento. El P. Chenu no ignora, no puede ignorar, la sobreabundancia de problemas filosóficos y de argumentos de razón que tiene la *Contra Gentiles* hasta constituir íntegramente los tres primeros libros de la obra. Cree, sin embargo, que ello no desfigura el carácter teológico de esta *Summa;* conviene, para mejor comprenderlo, conservar a la teología la totalidad de sus funciones. Aduce como texto probatorio de sus puntos de vista el siguiente, tomado del Santo:

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem "quam fides catholica profitetur", pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios [31].

Santo Tomás, así, dice el P. Chenu, acepta el oficio del *sabio,* arquitecto de la vida del espíritu, que considera las causas supremas, la Verdad, fuente de toda verdad. La alusión al saber filosófico introduce el saber teológico, en lugar de presentarlo solo, para usar de sus solas fuerzas. Reconoce el crítico dominico que los tres primeros libros de la *Contra Gentiles* tienen por objeto el estudio de verdades accesibles a la razón. No es ello, sin embargo, razón suficiente para afirmar que es obra de carácter filosófico, puesto que estas verdades racionales se presentan como formando parte del depósito revelado, y como mereciendo ser demostradas y defendidas a título precisamente de verdades reveladas. Aduce los textos siguientes:

Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest [32].

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur [33].

Modo ergo proposito procedere, intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis "quam fides profitetur et ratio investigat" [34].

El orden seguido en los tres primeros libros, dice Chenu, es teológico; Santo Tomás lo nota expresamente:

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio

[30] M. D. Chenu, O. P., o. c., p. 251 ss.
[31] *Contra Gentiles,* l. 1, c. 2. Las palabras entre comillas están en la cita del P. Chenu.
[32] *Contra Gentiles,* l. 1. c. 3.
[33] *Contra Gentiles,* l. 1, c. 4.
[34] *Contra Gentiles,* l. 1, c. 9. Las palabras entre comillas se hallan en la cita del P. Chenu.

de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur. Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum [35].

Procura el P. Chenu, en esta línea del pensamiento, hacer resaltar cómo Santo Tomás utiliza con verdadera opulencia en su tratado *Contra Gentiles* las razones que llamamos de congruencia, que, si no tienen suficiente fuerza probatoria, contribuyen a hacer amables las verdades inaccesibles y crean un clima intelectual propicio al sentido del misterio.

Monseñor Martín Grabmann, el gran historiador de las doctrinas y del método escolásticos, resume su pensamiento con estas palabras:

"Dado el fin de la obra, se comprende que en los tres primeros libros trate y discuta el autor las cuestiones filosóficas y religiosas comunes al cristianismo y al islamismo, y que sólo en el libro IV se ocupe de los misterios propios del primero: de la Santísima Trinidad, Encarnación y teología sacramentaria. La *Summa contra Gentiles* es un monumento admirable y un dechado perfecto de apologética cristiana, metódica, eficaz y objetiva; es, además, entre todas las obras del Aquinatense, la que nos ofrece la idea más clara de la actitud del Santo frente a la filosofía del Islam. En ella tenemos también la mejor sistematización de su doctrina acerca de las relaciones entre la razón y la fe, entre los órdenes natural y sobrenatural... La *Summa contra Gentes* es en su mayor parte, y por el modo de exposición, obra de carácter filosófico; pero sólo contiene aquellos problemas de filosofía que poseen importancia y derivaciones en el terreno de la dogmática cristiana" [36].

Podríamos enumerar otras opiniones. El P. De Broglie sostiene que los tres primeros libros son filosóficos y el cuarto es teológico.

El P. Bouygues [37] y Balthasar [38] ven en la *Contra Gentiles* un esfuerzo de adaptación al adversario según la naturaleza de los problemas planteados, pero con una tendencia al predominio del método teológico. El P. Laurent halla en la diferenciación de objetos la diferenciación de métodos dentro de la *Contra Gentiles* [39].

[35] *Contra Gentiles*, 1. 2, c. 4.

[36] MARTÍN GRABMANN, *Historia de la teología católica desde fines de la era patrística hasta nuestros días.* Versión española por el P. David Gutiérrez, agustino (Madrid 1940), p. 98.

[37] M. BOUYGUES, *Le plan du «Contra Gentiles» de saint Thomas,* en «Archives de Philosophie», vol. 3, cuad. 2 (París 1925).

[38] BALTHASAR ET SIMONET, *Le plan de la «Somme contre les Gentils» de saint Thomas d'Aquin,* en «Revue néo-scolastique de Philosophie», 32 (1930), pp. 183-210.

[39] LAURENT, O. P., *Autour de la «Summa contra Gentiles». Simple mise au point,* en «Angelicum», 8 (1931), pp. 244-245.

El P. Clemente Suermondt [40], el insigne presidente de la comisión de editores de las obras de Santo Tomás, se ha planteado el problema y ha puesto en el estudio del mismo todo su conocimiento de la obra global del Angélico, su aguda penetración crítica, su claridad de sistematización. Creemos que el P. Suermondt nos da la interpretación más objetiva. El P. Suermondt ha estudiado comparativamente las dos *Sumas,* sus principios y su composición. Ha estudiado los propósitos del santo Doctor, comparando la *Summa Theologiae* con la *Contra Gentiles*. Resume el pensamiento expuesto por el Angélico en la cuestión primera y en el prólogo de la cuestión 2 de la primera parte de la *Suma Teológica*. Igualmente estudia el pensamiento del Santo en los nueve primeros capítulos del libro I de la *Contra Gentiles* y en el capítulo 1 del libro IV, para concluir de todo ello:

Quamvis secundum praemissa Deus videatur esse commune subiectum materiale et conceptus principalis a cuius consideratione et divisione in duabus "Summis" doctrina ulterius procedat, tamen plurimae utrobique assignandae sunt differentiae, quarum praecipua et aliarum quodammodo causa haec est: quod Deus et veritates divinae considerantur utrimque alia et alia ratione formali obiecti, in "Summa Theologiae" ut cognita lumine supernaturali revelationis divinae, in "Summa contra Gentiles" ut cognita lumine naturali rationis humanae. Doctrinae ibi traditae differunt igitur in obiecto formali quo, differunt in obiecto formali quod; multae proinde veritates manifestantur in doctrina sacra quae non tractantur in philosophia humana, et e converso. Si quandoque haec cum illa coincidit in identitatem materialem aliquarum veritatum et conclusionum, istae remanent distinctae formaliter ob alia principia et modos quibus intellectus humanus eis ipse assentitur easque alios docere nititur. Oportet igitur auctorem, de Deo et rebus divinis tractaturum, materiam alio mentis conceptu aggredi, aliis criteriis et auxiliis eam explicare, aliis audientium necessitatibus eam adaptare secundum quod docere intendat vel ex officio theologiae sacrae vel ex persona philosophi et sapientis humani [41].

El P. Suermondt advierte que la diferencia de carácter de las dos *Sumas,* nacida de las distintas finalidades, se mantiene a lo largo de dichas obras en la diferente intención manifestada desde los comienzos de cada una de ellas, en sus mismos títulos, en la distinta cualidad de los lectores a que se dirige, en la naturaleza de las cuestiones preliminares que preparan las materias a tratar.

Sigue el P. Suermondt su exposición recordando que Santo Tomás toma para sí la tarea ingente de escribir su *Suma Teológica* como doctor de la verdad católica y con el propósito de exponer en una síntesis completa las materias pertenecientes a la religión cristiana y en forma apta para los principiantes en

[40] C. S. SUERMONDT, O. P., *Tabulae schematicae cum introductione de principiis et compositione comparatis «Summae Theologiae» et «Summae contra Gentiles» S. Thomae Aquinatis* (Roma 1943), pp. 5-12.

[41] C. S. SUERMONDT, O. P., o. c., p. 7 s.

el estudio de las ciencias sagradas; escribe una obra de iniciación teológica. En la *Contra Gentiles*, por el contrario, asume la responsabilidad del sabio que estudia con amplia y penetrante visión el fin del universo y se eleva al conocimiento de las causas altísimas. Recuerda el P. Suermondt unos textos expresivos:

Finis ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem et motor universi est intellectus... Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi, et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere [42].

... primam philosophiam Philosophus determinat esse "scientiam veritatis", non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinat ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium: sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse [43].

El oficio del sabio es doble, y así Santo Tomás tiene un doble cometido en su tratado *Contra Gentiles*:

... veritatem divinam quae antonomasice... est veritas, meditatam eloqui... et errorem contra veritatem impugnare [44].

Los títulos mismos de las dos obras. como nota el insigne editor de Santo Tomás, son bastante expresivos de intenciones muy diversas. A su obra de síntesis teológica destinada a la enseñanza le pone por título *Summa de Theologia* o *Theologiae*. El título genuino de la *Contra Gentiles* lo establece Suermondt según el *incipit* y el *explicit* de la tradición manuscrita más venerable y más autorizada: *Incipit liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium; explicit quartus liber et etiam totalis tractatus de fide catholica contra gentiles*. Fácilmente se alcanza que la diferencia de títulos expresa una diferencia de contenido y un enfoque distinto.

En cuanto a la clase de lectores a que se destinan, también la diferencia es manifiesta. Santo Tomás en el prólogo a la primera parte de su *Summa Theologica* expresa claramente su intención de escribir para los principiantes, para los teólogos noveles. En la *Summa contra Gentiles* se dirige a un público restringido de estudiosos. Dice el P. Suermond a este propósito:

Non igitur in "Summa contra Gentiles" ad omnes homines qualescunque, nec ad multos oratio habetur, sed ad eruditos, ad doctissimos quosque, ad eos qui ingenii capacitate et veritatis amore praediti, ut verae sapientiae cultores veritates divinas perscrutari cupiunt. Tales, numero pauciores, sunt auditores quibus S. Doctor divinas veritates fidei catholicae per quatuor libros expositurus est quantum humanae in divinis debili rationi licebit, quorum errores... impugnaturus est et destructurus subsidiis propriae ipsorum philosophiae humanae [45].

[42] *Contra Gentiles*, l. 1, c. 1.
[43] *Contra Gentiles*, l. 1, c. 1.
[44] *Contra Gentiles*, l. 1, c. 1.
[45] C. S. Suermondt, O. P., o. c., p. 9.

De acuerdo con estas distintas posiciones del santo Doctor son también diferentes los métodos empleados en la *Summa Theologica* y en el tratado *Contra Gentiles*, métodos que estudia el P. Suermondt, para deducir las conclusiones siguientes:

Doctrina in "Summa contra Gentiles" tradita non sicut in "Summa Theologiae" est "una", sed ad "duas" scientias pertinet. Valde convenienter igitur auctor huius "Summae" doctrinam quam tradere intendebat dividit in duas partes formaliter distinctas et separatim tractandas: in priore parte (l. I-III) materia traditur sub obiecto formali quo luminis rationis humanae, cui intercedit revelatio tantum accesorie ad confirmandam conclusionem a ratione deductam; in altera parte (l. IV) principium formale quo assensus est revelatio divina; partim ex ea ut ex propriis argumentatur contra haereticos, partim errores contra eam refelluntur ex ratione, partim ipsa in se ex ratione illustratur, quantum permittitur, "utcumque" et "exercitii et solatii" causa, cum "debilibus verisimilitudinibus".

Doctrina sacra est eminenter et speculativa et practica, doctrina autem in "Summa contra Gentiles" est speculativa tantum: omnia considerantur hic ex desiderio et officio sapientis quod est "veritatem divinam meditatam eloqui"... [46]

Terminamos esta exposición de los puntos de vista del padre Suermondt recogiendo unas palabras suyas, muy objetivas, que nos dan solucionadas las dificultades que suscita el planteamiento brillante del P. Chenu:

Subiectum doctrinae sacrae, proinde "Summae Theologiae" auctor probat esse Deum formaliter inquantum est cognitus lumine revelationis. Movetur forte aliquis ex similitudine utriusque "Summae" in principali materiae divisione (scilicet de Deo in se, de Deo ut est principium aliorum, de Deo ut est finis aliorum), et ex multis aliis praedictis ut opinetur fere simili modo dici posse Deum esse subiectum theologiae profanae (in casu "Summae contra Gentiles", saltem trium priorum librorum) formaliter in quantum est cognitus lumine rationis. Attamen non omnino recte hoc dici potest. Nam in doctrina sacra, ex principio formali quo, quod est ipsa scientia Dei, subiectum est vere et proprie Deus in se, Deus ratione suae deitatis, secundum propriam quidditatem, quae cognitio, secundum naturam, est prior aliis cognitionibus. Nullibi tamen dicitur in "Summa contra Gentiles" subiectum theologiae profanae esse "Deus in se" aut "Deus" simpliciter. Et recte, nam ab ea Deus attingi tantum potest formaliter ut est principium aliorum, ut est "altissima causa", quo mediante ulterius aliqua deduci possunt, per viam remotionis tantum, de natura illius primae causae. Deus in theologia profana quae pars philosophiae et specialiter metaphysicae ponitur, non consideratur ut subiectum huius scientiae metaphysicae, sed ut "principium subiecti", principium nempe omnis entis quod, ratione entis, est subiectum formale metaphysicae... [47]

[46] C. S. Suermondt, O. P., o. c., p. 11.
[47] C. S. Suermondt, O. P., o. c., p. 11 s.

La manera de Santo Tomás en su «Summa contra Gentiles»

Se dice corrientemente que el estilo es el hombre, pero hay estilos de pensar, estilos de vivir, estilos de obrar. El estilo de escribir no es otra cosa que la proyección de los estilos del hombre interior; precisamente por ello puede decirse que el estilo es el hombre. Cuando no existe un estilo de manifestarse que revele una personalidad vigorosa, suele ser señal inequívoca de que realmente nos hallamos ante una mediocridad. Claro que, al estimar en su calidad humana una manera de manifestarse de palabra o por escrito, no podemos limitar nuestra valoración a una valoración puramente literaria; sobre todo, las personalidades más recias ofrecen múltiples facetas, que no pueden dejar de ser estudiadas si queremos abarcarlas en su total dimensión. Este es el caso de Santo Tomás, particularmente el del santo Doctor en su tratado *Contra Gentiles*.

Anteriormente hemos hablado de los géneros literarios en Santo Tomás, indicando sus diferencias dentro de la tónica general del Santo. Santo Tomás, como escritor, es lo que podemos llamar un escritor técnico, en el sentido más estricto de la palabra; una simple mirada sobre las páginas de la *Summa Theologica* es suficiente para advertir que ésta tiene una arquitectura rígida, fielmente salvada hasta en los detalles aparentemente insignificantes: perfecta ordenación de los artículos, lenguaje, formas de expresión, ejemplos, empleo de autoridades. Pero, por la misma razón de ser un escritor de técnica perfecta, ésta tiene que aplicarse con flexibilidad a los diversos géneros literarios y a los distintos fines de sus escritos. En este sentido, la *Summa contra Gentiles* se nos ofrece como uno de los ejemplos más significativos de su originalidad, de su plena adaptación a unos fines que desbordan ampliamente el campo un poco estrecho de la literatura destinada a las aulas. En la *Contra Gentiles*, Santo Tomás tiene plena conciencia de que escribe para otro público, y de acuerdo con sus necesidades y sus gustos construye con recios sillares y con perfecta armonía esta obra maestra de la controversia cristiana.

El P. Suermondt [48] ha observado con fino sentido crítico las características de la composición de la *Contra Gentiles*. En esta obra, el santo Doctor, lejos de aceptar el método de la *Summa Theologica*, con sus divisiones y subdivisiones absolutamente fieles a un orden sistemático, escribe su obra con un estilo seguido, *modo oratorio*, dice Suermondt; las grandes líneas de su construcción solamente quedan apuntadas al correr de una exposición amplia, verdaderamente opulenta, si la comparamos con la exposición sobria, cortada, de la *Summa Theologica*.

[48] C. S. SUERMONDT, O. P., o. c., pp. 12-21.

Consecuencia natural de la diferente manera de exponer es la distinta relación entre unas y otras cuestiones, unos y otros artículos, en la *Summa Theologica* y la que existe entre unos y otros capítulos en el tratado *Contra Gentiles*. En esta obra no existen subdivisiones que establezcan un nexo visible entre unos y otros capítulos de la misma. En cambio, este lazo se establece en la intimidad del relato en tal forma, que unos capítulos son continuación de otros, en no pocos casos sin otra solución de continuidad que la separación material del capítulo. No pocas veces hace resúmenes de lo dicho anteriormente, y en algún caso el capítulo es un verdadero epílogo de una serie de capítulos que le precede. El P. Suermondt advierte que la distinción en capítulos, aunque existe en el manuscrito autógrafo vaticano, es apenas perceptible. Los títulos colocados en los márgenes del manuscrito fueron añadidos después de escrito el texto, y con frecuencia, sobre todo en el libro I, faltan absolutamente. Los capítulos no están numerados en dicho manuscrito autógrafo; sólo se distingue la separación por un breve espacio blanco al final de la última línea. En estas condiciones no tiene que causar extrañeza que la tradición manuscrita de la numeración de los capítulos y de su titulación presente al crítico una maraña de problemas.

La libertad en la externa ordenación de sus partes que caracteriza esta obra del Angélico es un reflejo de otra realidad más profunda que afecta grandemente a la estructura íntima del tratado *Contra Gentiles:* la ausencia de una norma rígida en la composición de cada artículo y en el reparto de problemas en los mismos. En algunos casos, en un artículo se tratan diversos problemas; en otros, un problema llena un artículo y se trata en forma exhaustiva. En otras ocasiones dedica un artículo a la exposición del tema, y el artículo siguiente, a la resolución de los argumentos de los contrarios. En otras ocasiones, un problema ocupa su atención en varios artículos. No puede ser tarea nuestra estudiar aquí el nexo íntimo de unos problemas con otros dentro de cada libro de la *Contra Gentiles;* esta libertad que acabamos de anotar hace bastante difícil dicho estudio, que, por otra parte, tiene su lugar adecuado en las introducciones particulares que preceden a cada uno de los libros en la presente edición.

Esta elasticidad en el método, manifiestamente querida por Santo Tomás, facilita la amplitud en la exposición y hasta en la concepción, que no están condicionadas por la rigidez arquitectónica de la *Summa Theologica*. Ello también le permite buscar a veces la eficacia humana de ciertas evocaciones por su fuerza poética. Con esta finalidad, nos parece, utiliza algunos textos

del Antiguo Testamento, que resultan de una fuerza impresionante hasta para el no creyente. Algo parecido podríamos decir de ciertas razones de congruencia que no aduce el Santo como argumentos decisivos, sino como insinuaciones que tienen su fuerza sobre el hombre, particularmente en determinados estados anímicos.

Otras notas características de la *Contra Gentiles* se refieren a la utilización amplia de los materiales positivos sometidos a la valoración de una crítica certera. Santo Tomás se revela en todas sus obras no como un especulativo puro, sino como un teólogo genial y completo; especulativo que sabe remontarse a las causas altísimas y positivo que sabe ejercer una crítica sagaz y rica en matices. Ello no es una característica de la *Contra Gentiles*, pero en esta *Summa* tiene algunas realizaciones sorprendentes por su excepcional valor crítico, por la eficacia que tienen en el desarrollo de su doctrina y hasta en el progreso general de la teología.

Señalemos algunos casos. Parece que las cuestiones *De veritate* marcan un hito importante en la familiarización de Santo Tomás con la doctrina de San Agustín. Parece también que más adelante, en plena madurez como teólogo, establece un mayor contacto con San Agustín en el estudio reposado y directo de los opúsculos del Doctor de Hipona *De praedestinatione sanctorum* y *De dono perseverantiae*. Este contacto con San Agustín le permite una valoración histórica del semipelagianismo y es motivo para un mayor desenvolvimiento de la doctrina de la gracia, particularmente en relación con nuestra primera conversión a Dios. En la *Summa contra Gentiles* hallamos el primer eco de este progreso interno de la doctrina tomista de la gracia.

En la *Summa contra Gentiles* hallamos muy avanzado el proceso de revisión tomista del averroísmo. En el mismo tratado se presentan las pruebas de la distinción de la esencia y la existencia, como fruto de una plena elaboración, muy alejadas de Avicena, a diferencia de los escritos anteriores.

Seguramente el éxito mayor de Santo Tomás como teólogo positivo en la *Contra Gentiles* es la utilización en su libro IV de las actas de los concilios de Efeso y Calcedonia, olvidadas hasta el siglo XIII y probablemente descubiertas por el mismo Santo Tomás de Aquino. Todo el libro IV de la *Contra Gentiles* es de una gran riqueza positiva y está muy condicionado por la preparación histórica del santo Doctor, excepcionalmente sólida para su época.

Creemos que estas observaciones pueden contribuir a una justa valoración de la obra de Santo Tomás. La *Summa contra Gentiles* es una obra apologética, condicionada en su gestación por las necesidades de una coyuntura histórica; es una obra rica en información; pero, por encima de todo, es la obra maes-

tra de un sabio, en el sentido más elevado de la palabra, que busca la verdad. Una unidad íntima, que escapa a toda valoración crítica, se mantiene en todas las páginas, casi en el subsuelo de las digresiones metafísicas y teológicas; es el anhelo de un espíritu enamorado de la verdad, es el esfuerzo sereno de un alma que camina hacia Dios. Este sentido de lo eterno es la razón suprema de la actualidad de la *Summa contra Gentiles*.

Terminamos con la conciencia clara de la desproporción entre la majestad de la obra y la pobreza de nuestro pórtico; nos hemos visto obligados a escribirlo. No queremos cerrar estas líneas sin recordar algo sobre la autoridad doctrinal de Santo Tomás de Aquino. El P. Ramírez, en su introducción a la edición española de la *Summa Theologica* [49], ha tratado ampliamente el tema con la perfección que caracteriza sus tareas literarias. No vamos a repetir hechos y textos. Pero desde la publicación en 1947 del trabajo del insigne P. Ramírez hasta hoy han ocurrido algunos hechos importantes que han dado ocasión al Papa Pío XII, gloriosamente reinante, para volver con palabra cálida y amorosa a insistir sobre la necesidad de seguir en la Iglesia el magisterio del Doctor común Santo Tomás de Aquino. No es ésta la ocasión de recordar los antecedentes históricos de ciertos documentos pontificios, concretamente la llamada nueva teología y otras corrientes actuales que han agitado y están agitando los espíritus en el campo de la teología, de la filosofía, de las ciencias sociales y de la historia, y tienen fuertes repercusiones en el estadio abierto de la vida. A nosotros nos interesa la enseñanza del Papa por su valor absoluto.

Es notorio que en estos últimos años S. S. Pío XII aprovecha las audiencias a rectores de seminarios, profesores de centros eclesiásticos o católicos, lectores religiosos, para inculcar la necesidad de seguir a Santo Tomás. Al lado de estas recomendaciones particulares y con toda su fuerza se hallan los discursos y documentos públicos elogiando o recomendando a Santo Tomás como Doctor común de la Iglesia.

En su discurso a los asistentes al tercer Congreso Tomista Internacional, pronunciado en 17 de septiembre de 1950, dice entre otras cosas:

> At vero inter omnes scholasticae philosophiae cultores Sancto Thomae incomparabilis palma reservatur: ipseque principem occupat locum [50].

En su exhortación apostólica *Menti Nostrae* del 23 de septiembre de 1950, al hablar de la formación de los seminaristas dice:

> In sacrorum institutione alumnorum, quamvis multarum cognitio disciplinarum perquiratur, in quibus hodie rerum socialium investigatio magni quidem est momenti, maxima tamen vis doctrinis philoso-

[49] RAMÍREZ, O. P., l. c., pp. 88-182.
[50] *Acta Apost. Sedis*, 28 de octubre de 1950.

phicis ac theologicis "ad Angelici Doctoris rationem" tribuenda est, cum his necessitatum atque errorum, quae nostra invexerit aetas, notitia coniuncta [51].

Sin ningún género de duda, el documento pontificio de mayor trascendencia, en este orden de cosas, publicado en los últimos años, es la carta encíclica *Humani generis*, del 12 de agosto de 1950, que tan profunda impresión ha causado en ciertos ambientes intelectuales y que es como la carta magna del estudioso católico. El Papa Pío XII enseña al mundo cuáles son los caminos que debe seguir un pensamiento auténticamente católico y señala las desviaciones de la doctrina de la Iglesia en el mundo actual, los espejismos que han fascinado a muchas almas hasta poner en peligro la integridad de su fe. Renueva con energía, con santa exaltación, las normas de sus predecesores sobre la necesidad de la fidelidad al magisterio de la Iglesia y sobre la importancia capital de la doctrina de Santo Tomás. Dice textualmente el Papa Pío XII en esta encíclica dirigida a todo el mundo cristiano:

Quae si bene perspecta fuerint, facile patebit cur Ecclesia exigat ut futuri sacerdotes philosophicis disciplinis instruantur "ad Angelici Doctoris rationem, doctrinam et principia, quandoquidem plurium saeculorum experientia probe noscit Aquinatis methodum ac rationem sive in tironibus erudiendis, sive in absconditis veritatibus pervestigandis, singulari praestantia eminere; ipsius autem doctrinam cum divina "revelatione" quasi quodam concentu consonare, atque ad fidei fundamenta in tuto collocanda efficacissimam esse, necnon ad sani progressionis fructus utiliter et secure colligendos [52].

Sigue a estas palabras en el mismo documento pontificio una defensa cálida de la filosofía de Santo Tomás frente a determinados prejuicios y errores que han circulado en estos últimos años, apartando a no pocas inteligencias de seguir a Santo Tomás. En las normas con que cierra S. S. Pío XII su encíclica insiste en que cuantos enseñan en centros eclesiásticos no pueden ejercer el oficio de enseñar que les ha sido concedido si no reciben religiosamente las normas pontificias y no las cumplen escrupulosamente en la formación de sus discípulos.

Santo Tomás de Aquino sigue siendo, hoy como ayer, el Doctor común de la Iglesia, y sus obras ruta luminosa que nos guía hacia el conocimiento de la verdad.

FR. JOSÉ M. DE GARGANTA, O. P.

[51] *Acta Apost. Sedis*, 29 de septiembre-2 de octubre de 1950.
[52] *Acta Apost. Sedis*, 2 de septiembre de 1950.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

INTRODUCCION AL LIBRO PRIMERO

I. PROLOGO

1.° **Las dos "Sumas" del Angélico.**—Es innegable cierto carácter de prólogo que la "Summa contra Gentes" tiene respecto a la "Summa Theologica". No parece sino que Santo Tomás, al elaborar esta creación, estuviera perfilando "su obra". No obstante, sería injusto suponer que el Angélico no camina con pie firme de maestro entre la maraña de doctrinas paganas que, introducidas por España, se extendían en su tiempo por toda Europa. Contra ellas publica esta obra.

Un prólogo nunca supone indecisión, y en nuestro caso mucho menos. Quizá el Angélico no está aquí tan magistral; pero, al escribir la "Summa contra Gentes", había dejado de ser el más aventajado discípulo. Era ya un maestro.

El objeto de ambas "Sumas" es el mismo: Dios. La división, idéntica: a) Dios en sí; b) Dios creador; c) Dios fin; d) Dios sobrenatural.

El medio o razón formal varía. No podía menos de ser así. Con lo cual, el objeto, que es realmente el mismo, es formalmente distinto. Allí lo estudia a través de la luz de la fe; aquí, a través de la luz de la razón. No obstante, es tan perfecto el estudio que Santo Tomás hace de Dios, racionalmente considerado, que no duda en conducir al simple filósofo a la consideración de Dios sobrenatural, objeto de la revelación. De este modo viene a convertirse la "Summa contra Gentes" en pórtico hacia el símbolo de la fe.

La intención del Angélico en esta obra es introducir en el campo de la fe a quienes admitan los mismos principios racionales que él admite. Y si en lo racional no coinciden con él, es decir, si ni siquiera admiten los principios de razón natural, trata en esta "Summa" de convencerlos de absurdo, de error o de malicia.

2.° **Breve exposición de la "Summa contra Gentes".**—"Los dos primeros libros de la "Summa contra Gentes"—hace notar el P. Ramírez—y las cuestiones disputadas "De veritate", "De potentia", "De anima" y "De spiritualibus creaturis" son la más acabada expresión y la realización más perfecta del ideal de una verdadera y auténtica filosofía" [1].

Estamos, por consiguiente, ante un tratado filosófico de Dios, el más íntegro. Santo Tomás nos ofrece lo que podríamos llamar su

---

[1] *Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino* (B. A. C., Madrid 1947), intr. gral., p. 86.

teología natural o teodicea, sin dar de lado por ello a la revelada. Verdades hay, aunque reveladas, asequibles por la humana razón. Santo Tomás las conjuga magistralmente a través de los libros primero, segundo y parte del tercero. Una vez que ha ofrecido a la razón humana su objeto propio, y le ha hecho comprender la racionalidad de lo suprarracional, y, por tanto, una vez que la razón, bajo la guía de la fe, ha admitido la posibilidad de verdades sobrenaturales, trata en el libro tercero de la moral cristiana y en el cuarto de muchos misterios revelados: la Trinidad, la encarnación, la redención, con toda la economía sacramentaria, la resurrección de los cuerpos, el juicio final, etc., etc.

3.° **Su método.**—No es idéntico su modo de proceder cuando trata de la teología natural que cuando trata de la teología revelada, puesto que en la primera expone las verdades racionales y refuta los fallos de la mente humana, fundado en principios de razón y en autoridades filosóficas, confirmando, a su vez, su posición con testimonios entresacados del depósito revelado y dichos de los Santos Padres. Así, por ejemplo, prueba la eternidad de Dios filosófica o racionalmente, con el principio "en Dios se identifican la esencia y la existencia" (l. 1, c. 22), y al mismo tiempo, confirma la prueba con el salmo 101: "Mas tú eres siempre el mismo". Y con el Exodo (3, 13-14): "Yo soy el que soy".

En la segunda, o sea en la teología revelada, Santo Tomás estudia los misterios de la fe a través y por medio de la luz de la divina revelación, añadiendo a continuación argumentos de razón o filosóficos para demostrar que la luz de la razón y la de la fe, lejos de oponerse, se complementan, subordinándose aquélla a ésta. De esta manera el Angélico logra hacer racionalmente verosímil lo que es suprarracionalmente cierto y en sí evidente.

De esto son prueba muchos de los capítulos que componen esta obra.

Para Santo Tomás, la verdad es una. Por consiguiente, toda verdad, sea racional o suprarracional, procede de la verdad suprema: Dios. Implicaría contradicción que una verdad contradijera a otra, pues contradiría al principio de ambas. O dejaría de ser verdad o dejaría de serlo Dios. De aquí que Santo Tomás tome como punto de partida el oponerse a los errores de la filosofía greco-arábiga de su tiempo, que admitía la teoría de la doble verdad y sus consecuencias lógicas, metafísicas y morales; filosofía muy extendida en el siglo XIII e incluso entre los doctores de París.

4.° **Proemio de Santo Tomás.**—Lo hasta aquí expuesto tan brevemente tiene eco a lo largo de los nueve primeros capítulos de este libro, distribuídos en tres grupos, sobre los que nos vamos a detener un poco.

TABLA I

- **I. Prólogo** (l. 1, c. 1-9)
  - A) Fin de la obra (c. 1-2)
    - 1) Oficio del sabio (c. 1).
    - 2) Propósito del autor (c. 2).
  - B) Modos de manifestar la verdad (c. 3-8)
    - 1) Dos órdenes de verdad en Dios (c. 3).
    - 2) Las verdades divinas se manifiestan (c. 4-8)
      - *a)* En sí (c. 4-6)
        - 1. Por parte de quien las manifiesta (c. 4-5)
          - *a.* Dios propone verdades de orden natural (c. 4).
          - *b.* Dios propone verdades de orden sobrenatural (c. 5).
        - 2. Por parte de quien las recibe (c. 6).
      - *b)* Comparativamente (c. 7-8)
        - 1. Entre las verdades de fe y las de razón (c. 7).
        - 2. Entre la verdad primera y la razón natural (c. 8).
  - C) Orden del tratado (c. 9)
    - 1) De Dios naturalmente considerado
      - *a)* Dios en sí mismo (l. 1).
      - *b)* Dios, creador (l. 2).
      - *c)* Dios, fin de las creaturas (l. 3).
    - 2) De Dios conocido sobrenaturalmente (l. 4).

A) Fin de la obra

1.° **Oficio del sabio.**—Como quiera que el Angélico no pretende componer un tratado teológico, sino filosófico, de Dios, comienza su labor preguntando por el objeto del sabio, no del teólogo. Santo Tomás asigna al verdadero sabio cinco funciones u oficios (c. 1).

a) Al sabio le compete prever el fin del asunto que lleva entre manos.

b) Si se trata de la sabiduría más alta o última, su función será tener ante la mente el fin universal total último de todo ser.

c) Como quiera que, según el dicho de Aristóteles (II "Metaph.", traído en el comentario a este capítulo por el Ferrariense), los principios de las cosas necesarias o perennes han de ser verdaderos, y, por otra parte, el fin universal, Dios, es el principio universal de todo, síguese que incumbencia del sabio es estudiar la verdad, principio y fin de todo ser: Dios.

d) Es decir, que a la sabiduría o al sabio compete estudiar la verdad primera, y por consiguiente...

e) El sabio debe refutar la falsedad contraria a la verdad primera.

En consecuencia, el objeto del sabio es Dios racionalmente considerado.

Santo Tomás, como puede verse, aduce ya en el primer capítulo de una teología racional datos o testimonios revelados. Alguien pudiera pensar que esto es precipitación. Nada de esó. Santo Tomás aduce dichos, apotegmas, sentencias de la revelación que pueden considerarse, sin menoscabo ninguno, como dichos filosóficos de primer orden, sin que esto sea obstáculo para que los creyentes vean en ellas, no sólo una verdad filosófica, como pueden hacerlo los paganos, sino una sentencia pronunciada por el mismo Dios, que, por consiguiente, viene a ser objeto del sabio y del fiel como tal y como sabio.

2.° **Propósito del autor.**—Una vez presentado el tema a tratar, expone su intento (c. 2) y el método que va a seguir en su realización (c. 3).

Respecto a lo primero nos dice que su intención es manifestar la verdad de la fe cristiana, eliminando todo error contrario. Y esto lo voy a hacer—escribe—porque, aunque incapaz, voy a asumir el oficio de sabio, esto es, voy a buscar la verdad. Primero, porque, entre todas las ocupaciones del hombre, la del sabio es la más perfecta, útil, sublime y agradable. Segundo, porque, haciendo mías las palabras de San Hilario ("De Trin." I, 37), tengo como deber primordial, impuesto por Dios, que éste resplandezca en mis palabras y sentidos (c. 2).

B) Modos de manifestar la verdad

1) **Dos órdenes de verdad en Dios (c. 3).**—No es uno el modo de manifestar las diferentes clases de verdades—dice el filósofo ("Ethic." I; III, 4)—, y Boecio insinúa ("De Trin." II: edit. Teubn. "S. Theol.", 1-2) que es propio del hombre ordenado intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida en que se lo permite la naturaleza de la cosa. Primeramente, pues, debemos señalar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

De cuanto de Dios predicamos, verdades hay asequibles a la razón humana, v. gr., Dios uno, eterno, simple, al paso que otras muchas rebasan nuestra capacidad: Dios trino, vida de la gracia... Luego tenemos dos clases de verdades. De las verdades divinas al alcance de nuestra razón nada dice aquí el Santo. Es un asunto de hecho. Muchos filósofos han conocido muchas verdades de éstas. En cuanto a las que sobrepasan a la capacidad, Santo Tomás se entretiene en probar la necesidad de su existencia. Nos da tres razones: 1.ª Como no podemos conocer intelectualmente la substancia de Dios, no podemos conocer todo lo que de Dios es cognoscible. 2.ª Cuanto más elevado es el entendimiento, tantas más verdades puede entender. El entendimiento divino excede en mucho al humano; luego Dios puede comprender muchas verdades y seguir éstas siendo incomprensibles para nuestro entendimiento. 3.ª Más fácil nos es conocer lo sensible, por ser más connatural con nuestro modo de ser, que conocer cuanto acerca de Dios puede conocerse. Pero es el caso que desconocemos muchas propiedades de los seres sensibles; luego con cuánta más razón hemos de confesar como incomprensibles para nosotros muchas verdades acerca de Dios.

2) **Las verdades divinas se manifiestan:** a) En sí (cc. 4 al 6). Probada la existencia de este doble orden de verdades, expone el Santo el modo específico de manifestarse dichas verdades. En primer lugar lo hace de manera absoluta (cc. 4 y 6). Después, comparando dichas verdades con las de razón y comparando también la verdad primera con nuestra mente (c. 7).

En el capítulo 4 dice que tanto las verdades sobrenaturales como muchas de las naturales se ofrecen al hombre como objeto de fe, porque, de lo contrario, serían conocidas por pocos y después de mucho tiempo y mezcladas con una infinidad de errores.

A continuación estudia el modo que estas verdades tienen de manifestarse, consideradas por parte del que las enseña, seguidamente por parte del que las recibe (c. 6). En cuanto a lo primero, estudia el modo de ser de las verdades naturalmente inteligibles, para tratar seguidamente de las que exceden toda nuestra capacidad (c. 5). Si en el capítulo 4 nos dijo que era conveniente que muchas verdades de orden natural fueran reveladas, en este capítulo 5 nos prueba cómo esta conveniencia se trueca en necesidad al tratar de las verdades de orden sobrenatural.

Esto por lo que toca a las verdades divinas consideradas por parte del que las enseña. En cuanto al modo de atenerse el hombre respecto a estas verdades de orden sobrenatural (c. 6), hace las siguientes afirmaciones: quienes prestan asentimiento a verdades que la humana razón no puede comprender, creen muy razonablemente y no sin motivo. La razón es obvia: no es imprudencia fiarse de lo que Dios dice y prueba como Él solo sabe probar.

b) Comparativamente (cc. 7 al 8). Ahora estudia la verdad divina sobrenatural en relación con nuestra razón, y dice que del hecho de que estas verdades sobrepasen nuestra capacidad no se sigue que sean contrarias a las verdades racionales. Lo prueba claramente en los capítulos 7 y 8.

Finalmente, cierra su prólogo dando a conocer su intención o propósito en lo tocante a su modo de proceder, y hace constar que la duplicidad de verdades racionales y suprarracionales no tiene la razón de ser en Dios, sino en nuestro conocimiento.

En cuanto a su modo de proceder se expresa en estas palabras: "Para exponer la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la otra clase de verdades, no se ha de intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado (c. 7), no puede contradecir a la verdad de la fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros, porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles para ejercicio y satisfacción de los fieles. No para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga invocando razones ciertas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinadas a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después, procediendo de lo más a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera la razón (l. 4), resolviendo las objeciones de los contrarios y estableciendo, ayudados por Dios, la verdad de fe con razones probables y de autoridad".

Santo Tomás cierra su prólogo con las siguientes palabras, que sirven a la vez de presentación de su libro primero: "Pues bien, lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal (l. 1). A continuación, cómo las criaturas proceden de El (l. 2), y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen (l. 3). Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer como fundamento de toda la obra que Dios existe; sin ello toda disertación sobre las cosas divinas es inútil".

C) Orden del tratado (c. 9)

Ciñendo nuestra labor a sólo el libro primero, tenemos el siguiente orden:

Tres son los problemas principales que se plantea el Santo en este tratado: a) existencia de Dios (cc. 10 al 13); b) su naturaleza (cc. 14 al 27); c) su perfección (c. 28 s.), para terminarlo con unos capítulos dedicados al estudio de las pasiones en Dios (cc. 89, 90 y 91), a las virtudes (cc. 92 y 96) y a la vida divina (cc. 97 y 102).

Vamos a tratar en primer lugar de la existencia de Dios según el *orden* que sigue.

TABLA II

Suma C.G.
- I. Prólogo (c. 1-9) (cf. t. 1).
- II. Libro primero ......
  - A) Existencia de Dios (c. 10-13) (cf. t. 3).
  - B) Naturaleza de Dios (c. 14-27) (cf. t. 4).
  - C) Perfecciones divinas (c. 28-102) ....
    - 1) La perfección divina en general (c. 28-36) (cf. t. 5).
    - 2) La perfección divina en particular (c. 37-102).....
      - *a)* Perfección de la naturaleza (c. 37-43) (cf. t. 6).
      - *b)* Perfección de las operaciones (c. 44-102).........
        - 1. Los principios de las operaciones divinas (c. 44-96).
          - *a.* Las potencias intelectuales (c. 44-88) ....
            - *d)* Entendimiento (c. 44-71) (cf. t. 7).
            - *c)* Voluntad (c. 72-88) (cf. t. 8).
          - *b.* Las pasiones (c. 89-91)............. } Cf. t. 9.
          - *c.* Las virtudes (c. 92-96)............. } Cf. t. 9.
        - 2. El resultado de las operaciones divinas: la vida de Dios (c. 97-102) (cf. t. 10).

II. LIBRO PRIMERO

A) Primer problema: Existencia de Dios (cc. 10 al 13)

1.° Pruebas indirectas, dificultades y soluciones

TABLA III

- A) Existencia de Dios (c. 10-13)...
  - 1) Pruebas indirectas: dificultades y soluciones (c. 10-12)............
    - a) Primera dificultad contra las pruebas ....
      - 1. La existencia es evidente (ontologismo) (c. 10)
      - 2. Solución (c. 11).
    - b) Segunda dificultad: la existencia de Dios es indemostrable (tradicionalismo); solución (c. 12).
  - 2) Pruebas directas (c. 13).

Santo Tomás, antes de exponer su doctrina sobre este asunto, examina las teorías que pueden oponérsele, concediéndoles todo su valor cuando lo tienen y condenándolas sin ambages cuando son dignas de ello. Estudia en estos capítulos (10 al 13) lo que más tarde estudiará en los artículos 1, 2 y 3 de la cuestión 2 de la primera parte de la "Suma Teológica". Es decir: La existencia de Dios, ¿es cognoscible? ¿Es una verdad evidente en sí misma? ¿Es evidente para nosotros? Si no es evidente en sí misma respecto a nosotros, ¿es, a lo menos, demostrable o sólo cognoscible de fe?

Antes de responder diremos que son cuatro los errores acerca de la existencia de Dios. Por exceso, el del ontologismo; por defecto, el tradicionalismo, escepticismo y ateísmo. Este niega la existencia de Dios; el escepticismo y sus derivados, empirismo, positivismo, niegan su cognoscibilidad. El tradicionalismo, que niega la capacidad de nuestra mente, debilitada a raíz de la caída de nuestros primeros padres, para demostrarla, y que sostiene que solamente por el camino de la fe puede conocerse.

Aquí sólo nos ocuparemos de los dos sistemas opuestos: ontologismo y tradicionalismo, ya que las objeciones más serias contra la demostrabilidad de la existencia de Dios vienen de estas dos vertientes diversas, pero que coinciden en admitir la indemostrabilidad. La primera es conocida en el mundo filosófico, como decíamos, con el nombre de ontologismo. Santo Tomás le dedica los capítulos 10 y 11. La segunda, la llamada tradicionalismo. De éste trata en el capítulo 12. Y una vez que prueba la inevidencia de la existencia de Dios, contra el ontologismo, y la demostrabilidad de la misma, contra el tradicionalismo, fundamenta las pruebas en que se basa la demostrabilidad, con lo cual da de lado al ateísmo, bien sea teórico, bien sea práctico. Al escepticismo no le dedica atención particular.

a) Primera dificultad: 1.° La existencia de Dios es evidente (c. 10)

El ontologismo.—El ontologismo parte del principio de que el primer ser es el primer objeto de nuestro conocimiento. Dios es el primer ser y del que todo otro ser recibe cuanto es ("C. Gent.", l. 3, c. 1); luego es el ser que primeramente conocemos. Según esta afirmación, la existencia de Dios ni es de fe ni es demostrable por la razón, o de evidencia mediata, sino que ya es de evidencia inmediata. A esto obedecen aquellas palabras de Santo Tomás en este capítulo 10, que vienen a decir: para quienes sostienen que Dios es de suyo evidente, es superfluo el conato de quienes pretenden demostrar su existencia.

2.° Refutación filosófica del ontologismo [2]

Después de exponer las razones que alegaban los ontologistas de su tiempo en pro de su teoría, el Angélico comienza el capítulo 11 disculpando a quienes adujeron tales argumentos, entre los que sobresale el tan conocido de San Anselmo [3], y que nuestro Santo lo trae en forma abreviada, en primer lugar, en el capítulo 10.

Dice que tienen un doble origen, siendo el primero la costumbre. Desde niños hemos oído hablar de Dios, y toda costumbre arraigada desde la infancia adquiere características de una segunda naturaleza, llegándose al extremo de sostenerse en tal opinión adquirida como si fuera evidente. La segunda fuente es la indistinción entre "ser evidente en sí" y "ser evidente en sí respecto a nosotros". Santo Tomás no niega lo primero, pero esto no obsta para que no admita lo segundo. Con esta distinción básica destruye el Angélico los argumentos aducidos por los ontologistas. Nosotros no insistimos en ello y pasamos a hacer unas reflexiones sobre el punto clave del problema.

¿La existencia de Dios es evidente de suyo?—Para responder afirmativamente tendríamos que asegurar que conocíamos su esencia, puesto que, si preguntamos por la existencia de las criaturas,

---

[2] El ontologismo, además de ser un sistema filosóficamente falso, es, como no podía menos de ser, contrario a la verdad revelada. Puede esto comprobarse con los textos que citamos a continuación: Ex. 33, 20: «No me verá hombre sin morir»; Io. 1, 18: «A Dios nadie le vió jamás»; 1 Cor 13, 12: «Cuando llegué a ser hombre, dejé como inútiles las cosas de niño. Ahora veo por un espejo y obscuramente, entonces veremos cara a cara. Al presente conozco sólo en parte, entonces conoceré como soy conocido».

La Iglesia condenó el 18 de septiembre de 1861, entre otras, las proposiciones ontologistas siguientes: «El conocimiento inmediato de Dios, habitualmente al menos, es esencial al entendimiento humano, de tal manera que sin él nada podríamos entender» (Denz. 1659); «El ser que en todas las cosas entendemos, y sin el cual ninguna es inteligible, es el ser divino» (Denz. 1660); «Los universales, abstraídos de la realidad, no se distinguen de Dios realmente» (Denz. 1661, 62-65). El 14 de diciembre de 1887, la Sagrada Congregación del Santo Oficio condenó con su decreto *Post obitum* 40 proposiciones de Rosmini, de las que siete tenían regusto a ontologismo (cf. AAS 20, 398, y Denz. 1891 ss.). Y el 27 de julio de 1914, la Sagrada Congregación de Estudios aprobó la tesis 22, que reza: «La existencia de Dios ni la conocemos intuitivamente ni la podemos demostrar *a priori* (AAS 6, 386).

[3] El argumento de que aquí hacemos mención es el de San Anselmo. Puede expresarse así: Por Dios entendemos aquel ser mayor que el cual no puede pensarse otro; este ser existe realmente; de lo contrario podría pensarse otro mayor, v. gr., todo el que existiera; luego Dios existe realmente... A este tono discurren Descartes y Leibnitz.

preguntamos por sus causas extrínsecas; pero, cuando buscamos la existencia del ser divino, no podemos preguntar más que por su esencia, dado que Dios no tiene causas extrínsecas.

Ser una verdad de suyo evidente, para quien la contempla, equivale a decir que se tiene de ella una noción completa y distinta. Nadie puede negar que tenemos una idea confusa de Dios y que conocemos lo que en Él hay de común y genérico; pero esto no es conocerlo, como no conoce el niño a su padre cuando ve "que un hombre" viene hacia su casa y que en realidad resulta ser su padre.

Noticia distinta es la que tenemos de un ser con todas sus características y especificaciones propias.

Noticia completa es la que tenemos de un ser y en la que comprendemos todo lo que él es, todas sus distinciones y su grado.

Así entendido el asunto, Dios no es evidente para nosotros. Una verdad puede ser evidente de varios modos. Evidente es lo intuído mediante una simple aprehensión o la proposición cuyo predicado está incluído en su sujeto, v. gr., el todo es mayor que la parte, el hombre es animal racional. Lo evidente puede serlo en sí o respecto a nosotros. Verdad evidente en sí misma, o de suyo, es aquella que se da cuando la esencia del predicado conviene con la esencia del sujeto. Si tal conveniencia es asequible a nuestro entendimiento, sea éste culto, sea ignorante, tendremos que lo evidente de suyo pasará a ser también evidente respecto a nosotros; por ejemplo, el todo es mayor que la parte, lo incorpóreo no ocupa lugar.

Ahora bien, que Dios existe es evidente en sí, porque el predicado "existe" está incluído en el sujeto "Dios", dado que en Dios la esencia y la existencia no se distinguen ("C. Gent.", l. 1, c. 22); pero no es evidente para nosotros de una manera distinta y clara.

Santo Tomás nos da en el capítulo 11 las razones y pruebas, a las que añadimos alguna, de esta inevidencia de la existencia divina respecto a nosotros:

a) No es notorio para todos—supuesto que Dios existe—que sea un ser mayor que el cual nada puede pensarse, pues hubo filósofos que sostuvieron que el mundo era Dios. Una cosa es existir en la mente y otra muy distinta existir en la realidad objetiva. De aquí que pueda pensarse una cosa muy excelente sin que tenga realidad, y viceversa.

No procede el que se puede pensar un ser superior a Dios por el hecho de que se puede pensar que Dios no existe, ya que el pensar que Dios no existe no obedece a imperfección divina, sino a deficiencia de nuestra mente, la que no puede conocer a Dios en sí mismo, sino a través de sus efectos.

b) Así como es evidente para nosotros que el todo es mayor que la parte, así también, para quienes ven la esencia divina, es evidente su existencia, ya que esencia y existencia en Dios se identifican. Ahora bien, nadie puede ver la esencia de Dios; luego, si queremos probar la existencia divina, no podemos hacerlo por la vía de la esencia, sino por algo distinto de ella, por ejemplo, por sus efectos.

c) Nadie puede pensar contra lo evidente. Ante lo evidente el hombre carece de libertad de especificación y sólo posee la libertad del ejercicio.

d) La existencia de Dios no es ningún primer principio, sino una conclusión; luego necesita demostrarse.

e) Para nosotros es evidente la verdad proporcionada a nuestro entendimiento, a saber, la esencia inmersa en la materia, y sólo a través de la materia se nos hace inteligible dicha esencia... Es digna de todo elogio la fenomenología psicológica de nuestro conocimiento según Santo Tomás.

Dios, en cuanto tal, no está inmergido en la materia, la rebasa, si bien es verdad que se refleja en ella y que son estos reflejos los que nos conducen hasta él.

f) Aun cuando el conocer y el desear sean paralelos ("C. Gent.", l. 1, c. 11, y "S. Theol.", 1, q. 82, a. 2), del hecho de desear la bienaventuranza o la felicidad, puesta por algunos filósofos en Dios, no se sigue el conocimiento de la existencia de éste, dado que igualmente pudieron suponer, y a veces supusieron, que la felicidad estaba en las riquezas, placeres, honores, etc.

Por consiguiente, así como se trata de un deseo confuso, el conocimiento que de él nos viene es también confuso.

Crisis del ontologismo.—El ontologismo, además de ir contra las definiciones de la Iglesia y la Revelación, pone en tela de juicio muchas verdades teológicas y conduce a un sinnúmero de errores filosóficos. Por lo que atañe a las verdades teológicas, contraría la existencia de lo sobrenatural. Desaparece, por consiguiente, la idea de Dios trascendente. Ábrese la puerta al panteísmo. "El ser que entendemos en todas las cosas y sin el cual nada es inteligible es el ser divino". Tesis condenada (Denz. 1660). "Los universales considerados "a parte Dei" no se distinguen de él realmente" (Denz. 1661). La razón es clara: el ser divino, según opinión ontologista, es el primer conocido, y por él conocemos todo lo demás; pero, como quiera que la razón formal de conocer las cosas está en ellas mismas, síguese que, si son todas conocidas por medio de Dios, éste está en todas ellas, y no en plan de causa eficiente, sino formal, constituyendo parte de la inteligibilidad de las mismas; es decir, está haciéndolas verdaderas, y como la verdad es su ser, dedúcese que Dios es la misma esencia de las cosas.

Tampoco tiene mejor éxito en filosofía, pues tanto "a priori" como por experiencia se pueden probar y evidenciar sus desaciertos.

A priori.—En este sistema se quiebra el principio filosófico de "el objeto y la potencia son proporcionales". Lo quiebra porque nuestra potencia cognoscitiva tiene por objeto, según el ontologismo, un ser cognoscible que la excede; pues como inmergida que está en la materia, tiene como objeto proporcionado lo igualmente inmerso o lo no inmergido—Dios—, pero por medio de lo inmergido. Como dice el aforismo filosófico, "lo que se recibe es recibido a la manera del recipiente". La medida, por tanto, de nuestros conocimientos es nuestra mente, y si conocemos a Dios, es porque lo achicamos, poniéndolo a nuestro nivel.

Por experiencia.—Falla en este proceso cognoscitivo tanto el conocimiento por intuición como el habido mediante juicio discursivo.

El conocimiento por vía de intuición tiene como propiedad el que no está sujeto a yerro. No puede afirmar esto de sí el ontologismo. El conocimiento por vía de juicio nos hace concluir que, si

todo lo conocemos por vía de Dios, desde el momento en que conocemos algo creado, conocemos de hecho a Dios... La experiencia no acusa tal conocimiento.

b) Segunda dificultad: La existencia de Dios es indemostrable (c. 12)

Tradicionalismo [4].—Una vez que Santo Tomás se deshace del ontologismo en los capítulos 10 y 11, pasa a hacerse eco de otro sistema, vulgar ya en su tiempo, llamado hoy día tradicionalismo, según el cual la existencia de Dios, lejos de ser evidente, no es ni demostrable por razón. Sabemos que Dios existe sólo porque así lo creemos. Santo Tomás supone que se apoya en tres razones: a) En Dios, esencia y existencia se identifican. Por vía racional no podemos llegar a conocer su esencia. Luego ni tampoco su existencia. b) El principio para demostrar si un ser existe es la razón o el porqué de su nombre; ahora bien, la razón significada por el nombre es la definición (Arist., IV "Metaph."). De Dios no podemos tener definición... Luego...

c) Cuanto excede a nuestros sentidos o a la naturaleza sensible es indemostrable, ya que los principios de toda demostración tienen su origen en los sentidos. Dios excede a toda la naturaleza sensible y a nuestros sentidos. Luego es indemostrable.

No obstante estos argumentos, veamos cómo la existencia de Dios uno no es objeto de fe, sino de razón natural.

La inevidencia no es sinónimo de incognoscibilidad. Entre ellas media la demostrabilidad de muchas verdades no evidentes. Si negamos la existencia de Dios por el hecho de que no es evidente, tenemos que admitir, o que no existe hecho ninguno con que podamos probar la tal existencia, como, por ejemplo, el ser causa de lo creado, o que se nos niegue capacidad suficiente para descubrir la relación existente entre causa y efecto. No han faltado sistemas filosóficos que han sostenido uno u otro miembro de la disyuntiva, cuando no han sido los dos. Agnósticos, escépticos, kantianos, modernistas, son un crecido exponente de tales propugnadores.

[4] El tradicionalismo, al igual que su opuesto, el ontologismo, ha merecido la condena de la Iglesia.

Luis Boutain subscribía el 8 de septiembre de 1840 que «el discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios y la infinidad de sus perfecciones» (Denz. 1922 ss.); y Bonnetty, en 15 de junio de 1855, que «el discurso natural puede demostrar con certeza la existencia de Dios, la espiritualidad del alma y la libertad del hombre» (Denz. 1650). El concilio Vaticano definió la demostrabilidad de la existencia de Dios: «Si alguno dijere que la luz natural de la razón humana no puede conocer con certeza, por medio de las criaturas, al Dios único y verdadero, Creador y Señor nuestro, S. A.» (Denz. 1806). Esta definición está respaldada por la doctrina revelada, que en varios lugares confiesa la capacidad de la mente humana para conocer a Dios. Sap. 13, 1: «Vanos son por naturaleza todos los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al artífice...»; Rom. 1, 18-21: «Lo cognoscible de Dios les es manifiesto, pues Dios se lo manifestó, porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder, y su divinidad se alcanzan a conocer por las criaturas»; y por el testimonio de los Santos Padres: San Basilio (*Epist.* 235, I *Ad Amphilochium*: MG 32, 872), San Atanasio (*Oratio contra Gentes*, n. 34: MG 25, 69), San Agustín (*Serm.* 141, 2: ML 38, 776).

Demostración es aquel modo de argumentar en el que de dos premisas ciertas se deduce lógicamente una conclusión también cierta. De las varias especies de demostración sólo nos interesan, por ahora, las llamadas "a priori" y "a posteriori".

Demostrar una cosa "a priori" es demostrarla por sus causas; demostrarla "a posteriori" es demostrarla por sus efectos.

Algunos teólogos y filósofos intentan introducir una tercera demostración, llamada "a simultaneo", y que consiste en probar la existencia de una cosa por sus notas características y esenciales.

Como Dios no tiene causa, es inútil intentar probar su existencia "a priori". Tampoco podemos probarla "a simultaneo" sin incurrir en un tránsito de lo ideal a lo real, pues pretendemos probar la existencia de un ser por sus propiedades, cuando precisamente éstas son tales porque aquél existe, y no al contrario. No nos queda otro camino sino el de la demostración "a posteriori", o de efectos a causa.

Es indiscutible que todo efecto lleva la impronta de su causa. El efecto está subordinado formalmente a su causa. Por el efecto podemos remontarnos al conocimiento, no sólo de la existencia de la causa, de la que ya no nos es dado dudar, pues nada pasa de la potencia al acto, sino mediante un agente ya en acto; sino también de la naturaleza íntima de la causa. Todo está en que el efecto sea unívoco con la causa o solamente análogo. Así, pues, para demostrar "a posteriori" la existencia de una causa se precisa: 1.°, que dicha causa lo sea de hecho, es decir, que tenga efectos; 2.°, que los efectos estén más próximos a nuestra inteligencia, ya que nos sirven de puntos de apoyo o de medio para conocer su causa.

Ciñéndonos a la existencia de Dios, no cabe duda de que es demostrable, pues todo ser que existe, excepción hecha de Él, no encuentra en sí la razón o causa de su existencia. Hemos de buscarla en otro. Este es Dios.

Todo cuanto existe, de Dios viene, bajo su régimen se desenvuelve y a sus leyes se subordina. Así, pues, de lo creado podemos remontarnos hasta el creador. Por otra parte, lo creado, y mejor, lo creado sensible, es objeto connatural a nuestro entendimiento, y de este objeto, más claro respecto a nosotros, podemos valernos para demostrar la existencia de Dios, objeto menos claro por lo que a nosotros respecta, aun cuando en sí es más claro y evidente.

Queda, por tanto, como única vía de demostración de la existencia de Dios la de efecto-causa. Conviene tener en cuenta, como hacíamos notar en un principio, que esto no obsta para que al mismo tiempo sea objeto de fe. Verdades hay naturales y, no obstante, reveladas. La existencia de Dios creador es natural y de fe. La existencia de Dios creador de la vida sobrenatural de la gracia, uno en naturaleza y trino en personas, es objeto exclusivo de fe.

2.° Pruebas directas (c. 13)

Clásica demostración de la existencia de Dios

Santo Tomás, antes de entrar de lleno a demostrar la existencia de Dios, destruye cuanto se opone a su intento, como son las razones que poco ha alegaban los tradicionalistas, a los que contesta lo siguiente: Es falso que lo suprasensible sea indemostrable, y se prueba por cuatro razones: 1.ª La demostración es una argumentación en la que por los efectos venimos a conocimiento de las causas. 2.ª Si no admitimos más objeto escible que el sensible, no habrá más ciencia que la natural, y, no obstante, sabemos que se da una ciencia divina sobrenatural, y que precisamente es el medio único de conocimiento admitido por los tradicionalistas. 3.ª Quedarían en ridículo cuantos filósofos se esforzaron por demostrar la existencia de Dios. 4.ª Sería falsa aquella autoridad revelada que dice: "Porque, desde la creación del mundo, lo invisible de Dios, su eterno poder y su divinidad, se alcanzan a conocer por las criaturas; de manera que son inexcusables por cuanto, conociendo a Dios, no le glorificaron como a Dios ni le dieron gracias, sino que se entontecieron en sus razonamientos, viniendo a obscurecerse su insensato corazón, y, alardeando de sabios, se hicieron necios y trocaron la gloria del Dios incorruptible por la semejanza de la imagen del hombre corruptible y de aves, cuadrúpedos y reptiles" (Rom. 1, 20). En cuanto a que la esencia y la existencia en Dios son indistintas y, puesto que no conocemos la esencia, tampoco podemos conocer la existencia, responde: La existencia tiene un doble sentido, uno que significa la actual existencia del ser, otro que significa la composición del entendimiento. En el primero se identifica con la esencia, y no sabemos qué sea, como no sabemos qué es la esencia; pero, si lo consideramos en el segundo modo, entonces sí que la existencia de Dios cae bajo demostración.

La segunda razón recibe una negativa. Y en cuanto a la tercera, además de lo ya dicho, prueba que también este conocimiento que de Dios tenemos encuentra su origen en los sentidos, pues los efectos de Dios, de los que arrancamos para demostrar su existencia, son sensibles, aun cuando Dios sobrepasa todo lo sensible y todos los sentidos.

A continuación pasa el Angélico a demostrar, en el artículo más largo de la primera parte de esta "Suma", la existencia de Dios por las conocidas vías, admitidas por los más y rechazadas por insuficientes e incompletas por los menos. Vamos a estudiar en qué consistan estas pruebas. Especialmente expondremos la primera, que suele ser la más usada.

Se trata de demostrar la existencia de Dios por sus efectos, y, como dice Santo Tomás (1, q. 2, a. 2 ad 2), cuando se demuestra la causa por el efecto, es imprescindible emplear el efecto como definición de la causa. Esto sucede particularmente cuando se trata de Dios. La razón es porque en este caso, para probar la existencia de alguna cosa, es preciso tomar como medio lo que su nombre

significa y no lo que es, ya que, antes de preguntar qué es una cosa, primero hay que averiguar si existe. Pues bien, los nombres que damos a Dios los tomamos de sus efectos, y, por tanto, para demostrar la existencia de Dios por sus efectos, podemos tomar como medio el significado de la palabra "Dios". ¿Qué entienden todos los hombres por la palabra "Dios"? "Dios" significa para todas las gentes, por rudas que las queramos suponer, el hacedor y dueño absoluto de todo, en cuyas manos está el gobierno universal... Esto es, pues, lo que se intenta demostrar: la existencia de un ser que desborda, trasciende al mundo y que dirige a éste y a todo lo que contiene hacia su fin.

Ya que cualquiera de las cinco vías que usa indistintamente Santo Tomás para probar la existencia de Dios en los tratados de Dios uno y de Dios creador, de la "Suma Teológica", es válida, suficiente y completa para lograr su cometido, nos limitaremos a exponer a grandes rasgos la mecánica de dichas pruebas.

No ignoramos que hay autores que suponen a las cinco vías como complementándose entre sí, por ser de suyo cada una en particular insuficiente e incompleta. No lo juzgó así Santo Tomás cuando, al escribir la "Contra Gentes", sólo hace hincapié en la primera, y menciona otras dos, como pudo mencionar las dos restantes o todas las que se pueden sacar de cada uno de los atributos divinos. Remitimos, no obstante, al lector que desee enterarse del porqué de las cinco vías, ni más ni menos, a la "Suma Teológica" editada por la B. A. C. (1947), t. 1, introd. a la q. 2 de la p. 1.ª

Por lo que a nosotros toca, expondremos: 1.°, la mecánica interna de las cinco vías; 2.°, la prueba de sentido común en que se apoyan; 3.°, el análisis de las mismas.

Expuestos y refutados los dos sistemas-ejes contrarios a la demostrabilidad de la existencia de Dios en los capítulos 10, 11 y 12, Santo Tomás nos da su opinión en el 13, opinión que podemos resumir diciendo: la existencia de Dios es demostrable "a posteriori" o por los efectos.

Demostrar es, como decíamos antes, conocer una cosa desconocida mediante otra ya conocida. La demostración puede ser, en términos de la escuela, "propter quid" y "quia" o, en otras palabras, demostración por causas o demostración por efectos.

La primera es inadmisible tratándose de Dios, pues a Dios nadie le reconoce causas.

Para demostrar algo por sus efectos se requieren dos condiciones: 1.ª, que haya conexión entre el efecto y su causa; 2.ª, que haya en el sujeto luz suficiente para descubrir esa conexión.

La demostrabilidad de Dios por sus efectos es incuestionable dentro de la doctrina revelada, sentir de los Santos Padres y doctrina de la Iglesia y doctores católicos. Baste citar el Denz. 1785, 1806, donde se enseña que Dios es conocido por sus efectos, sin distinguir si trascendentes o inmanentes a nosotros, asunto de relativa importancia hoy día, en que filósofos y teólogos modernos, prosélitos inconscientes de los sistemas filosóficos antropocentristas, trabajan por desvalorizar las pruebas por vía de efectos trascenden-

[4] Se hace eco de dos vías de Aristóteles y de una de San Juan Damasceno. Las de Aristóteles son la vía del movimiento (1.ª) y la de los grados de perfección (4.ª). La de San Juan Damasceno es la teleológica (5.ª).

tes, como son las cinco clásicas, para dar la hegemonía a los efectos inmanentes o subjetivos. Veamos el texto siguiente, donde se nos dice: 1.º, que se puede conocer a Dios; 2.º, que se le conoce por las criaturas; 3.º, que este conocimiento adquirido por medio de las criaturas es cierto. "Vanos son por naturaleza los hombres que carecen del conocimiento de Dios, y que por los bienes que disfrutan no alcanzan a conocer al que es su fuente, y por la consideración de las obras no conocieron al Artífice, sino que al fuego, al viento, al aire ligero, o al brillo de los astros, o al agua impetuosa, o a las lumbreras del cielo tomaron por dioses rectores del universo.

Pues si, seducidos por su hermosura, los tuvieron por dioses, debieron reconocer cuánto mejor es el Señor de ellos, pues es el autor de la belleza quien hizo todas estas cosas.

Y si se admiraron del poder y de la fuerza, debieron deducir de allí cuánto más poderoso es su Creador, pues de la grandeza y hermosura de las criaturas, por razonamiento se llega a conocer al Hacedor de éstas. Pero sobre éstos no cae tan gran reproche, pues yerran tal vez por aventura, buscando realmente a Dios y queriendo hallarle, y, ocupados en la investigación de sus obras y a la vista de ellas, se persuaden de la hermosura de lo que ven. Aunque no son excusables, porque si pueden alcanzar tanta ciencia y son capaces de investigar el universo, ¿cómo no conocen más fácilmente al Señor de él?" (Sap. 13, 1-9). Idéntica es la doctrina que se desprende del texto, poco ha mencionado, de San Pablo en su epístola a los Romanos (1, 20).

Otros muchos textos podríamos aducir al caso, pero con los presentes basta para que podamos ver la antigüedad y tradición de esta doctrina que Santo Tomás nos va a demostrar racionalmente.

Habrá posibilidad de demostrar la existencia de un ser por sus efectos siempre que entre éstos y su causa exista una conexión y un entendimiento que la capte, como poco ha apuntábamos. Que hay efectos en el mundo sería absurdo negarlo. Que hay capacidad intelectual para captar la conexión entre causa y efecto, quedó indirectamente tratado al refutar las razones bases del tradicionalismo; es decir, que del hecho de que el entendimiento humano quedara debilitado por el pecado—verdad teológica cierta—no se sigue que lo fuera tanto, que quedara completamente inútil. Además, el entendimiento que se debilitó no fué el especulativo, sino el práctico; de manera que continuamos entendiendo tan perfectamente como antes del pecado, pero no podemos ordenar a Dios todo y tal como lo conocemos especulativamente.

1) **Mecánica interna de las cinco vías.**—Así, pues, dando de lado a cuestiones derivadas del tradicionalismo, nos quedamos en que la existencia de Dios es demostrable por sus efectos trascendentes a nosotros. Las cinco vías tienen un punto de partida, que es la consideración de una propiedad de carácter universal, esto es, una propiedad que se da en todos los seres menos en Aquel a quien se trata de demostrar.

Así tenemos que, 1.º, todo ser es movible, menos Dios. 2.º Todo ser es efecto, menos Dios. 3.º Todo ser es contingente, menos Dios. 4.º Todo ser es limitado, menos Dios. 5.º Todo ser es relativo, menos Dios.

Santo Tomás en la primera y segunda vía pone lo sensible a modo de ejemplo, que no pone en las restantes. Ahora que esto no obsta para que el argumento de las cinco pueda aplicarse a lo espiritual, pues estas vías están hechas de tal manera que se basan en cualidades comunes a todas las criaturas sensibles o espirituales (cf. 1 q. 79 a. 4 ad 2; 1-2 q. 9, a. 4). Al final de la primera vía nos encontramos con el primer motor inmóvil, y de aquí podríamos, "a priori", deducir la conclusión de las otras cuatro vías, o sea, que del motor inmóvil se pueden deducir que es causa incausada, suma perfección, ser necesario, etc.; pero Santo Tomás no quiso hacerlo así, sino que prefirió estudiarlo "a posteriori", agotando todas las cualidades comunes de los efectos o agotando la consideración del ser movido. Ahora bien, cualquiera de estos cinco atributos que se analicen nos llevan a idéntica conclusión, esto es, a la conclusión de que aquel de quien se predica este atributo es el Ente por sí; y tenemos que el término de estas cinco vías es la aseidad. El Ente por sí es el punto de partida para el estudio de la naturaleza de Dios.

2) **Prueba de sentido común en que se resuelven las cinco vías.**—Decíamos de sentido común, porque la prueba de la existencia de Dios "a posteriori" está al alcance de todos, al paso que las cinco vías es lo más difícil de la metafísica de Santo Tomás, lo que ha hecho pensar a los teólogos que hay algo de sentido común al alcance de todos en que se basa. Es esto: "Lo menos sale de lo más". Tal es el principio de sentido común en que se basan las cinco vías; así, pues, el ser causado—menos—sale de lo incausado—más—; lo contingente—menos—, de lo necesario—más—, etc. Ahora bien, hay en el mundo seres, vida, entendimiento; luego, como lo menos sale de lo más, tiene que haber un ser sumo, una vida suma o perfecta, un entendimiento perfecto.

3) **Análisis de las cinco vías.**—Cada vía tiene cuatro estadios: 1.º Un hecho cierto de experiencia; punto de partida. 2.º Un principio filosófico: v. gr., lo que se mueve es movido por otro. 3.º Un segundo principio filosófico: en los seres esencialmente subordinados es preciso llegar a un primero. 4.º Hemos de llegar a un supremo ordenador, causa, necesario, etc.

B) Segundo problema: La naturaleza divina

Demostrada la existencia de Dios, sigue lógicamente el tratado de la esencia o naturaleza del mismo. La esencia de Dios, en sí misma considerada, se llama deidad, que para nosotros es totalmente incognoscible; de donde se desprende que, para lo que nosotros naturalmente alcanzamos, la esencia divina no puede ser su deidad. Esta deidad trasciende nuestra capacidad intelectual; por consiguiente, es indiscutiblemente incognoscible. La esencia que vamos a estudiar es la que se refleja en las criaturas, no la que es en sí. Por algo nuestro único proceso para llegar al conocimiento de la existencia de Dios es el de los efectos que vemos en los seres creados. Ahora bien, ¿aun esto nos estará vedado? ¿Podremos conocer la esencia de Dios como se refleja en las criaturas? Sí.

Santo Tomás nos da en el capítulo 14 y en la "Suma Teológica" (1, q. 12, a. 12) la dirección que se ha de seguir en este conocimiento.

Se distinguen tres vías: la de causalidad, la de negación y la de eminencia. Por la primera podemos conocer "la existencia" de Dios y algo de sus perfecciones, como hemos visto anteriormente; pero no "lo que Él" es. Por la segunda queremos adivinar qué sea, quitando de su esencia todo lo malo, imperfecto o limitado que encontramos en las criaturas—sus efectos—. Por la tercera sabemos lo que es, atribuyéndole de modo eminente las perfecciones de las criaturas.

No podemos conocer a Dios en su esencia tal cual ella es, porque este conocimiento sólo es asequible "a priori" o por vía de causalidad misma, es decir, examinando los principios constitutivos de la misma o deduciéndolos por los efectos unívocos, ya que éstos son reflejos totales de la causa, en cuanto principio de operación y en cuanto ser, v. gr., hijo y padre. Pero este conocimiento no es posible en Dios, porque ni tiene causas o principios constitutivos ni tiene efectos unívocos. Las criaturas somos efectos análogos, no unívocos de Dios. Si fuéramos unívocos, nunca podríamos llegar al conocimiento de la existencia de Dios, pues entonces nuestras cinco vías abocarían a un principio, si abocaban, idéntico a los subordinados. Es decir, nuestro resultado sería la demostración de un motor movido, como son todos los motores creados; y esto porque el efecto unívoco es de la misma especie que su causa...

El hecho de no conocer la esencia de Dios tal cual ella es en sí por la vía "a priori" y por la "a posteriori" unívoca, no quiere decir que no la podamos conocer de ninguna manera, pues todavía nos queda la vía "a posteriori" analógica, efectos análogos.

La analogía de proporcionalidad atribuye la misma forma a los diversos sujetos de quienes se predica, y la atribuye de manera intrínseca; v. gr.: yo soy bueno, Dios es también bueno; pero no lo somos de idéntica manera, pues Dios es el sumo bien o supremo analogado, al paso que yo soy bueno por participación. Según esto, no podemos conocer lo que Dios es, sino vislumbrar lo que es, sabiendo lo que no es. Se impone la vía de remoción. Santo Tomás nos dice en este capítulo 14: "La substancia divina excede por su inmensidad a toda otra forma al alcance de nuestro entendimiento, por lo que no podemos comprehenderla conociendo lo que es, sino que conseguimos ciertos barruntos por vía de causalidad y de eminencia, conociendo qué no es. De modo que cuantas más notas vayamos quitando de Él, tanto más propios serán nuestros conocimientos sobre Él". Y termina el capítulo: "Para llegar al conocimiento de Dios por vía de remoción, hemos de tomar como punto de partida el principio asentado en el capítulo anterior de que Dios es motor inmóvil, cuyo principio filosófico está avalado por testimonios escriturísticos" [5].

Por donde podemos ver que para Santo Tomás hay una ligazón interna muy fuerte entre el tratado de la existencia de Dios y el de su naturaleza, pues que va a estudiar a ésta fundado exclusivamente

[5] Santo Tomás aprovecha toda coyuntura para confirmar cuanto enseña, con pruebas entresacadas de la Sagrada Escritura. En nuestro caso prueba una vez más la inmutabilidad divina, atributo metafísico, con los siguientes textos: Mal. 3, 6: «Porque yo, Yavé, no me he mudado»; Iac. 1, 17: «Todo buen don y toda dádiva perfecta viene de arriba, desciende del Padre de las luces, en el cual no se da mudanza ni sombra de alteración», etc.

en los datos o principios cumbres adonde le han conducido las cinco vías. Cinco que pueden reducirse a una. ¡Cuántas cuestiones han encontrado solución en Santo Tomás arrancando de un solo principio! ¡Síntesis genial la del Angélico!

Puesto el capítulo 14 como prólogo al nuevo tratado, Santo Tomás pasa al estudio de la naturaleza divina. Estudio que nos ofrece según el presente orden (tabla cuarta).

Dos asuntos trata aquí el Angélico: simplicidad divina en los capítulos 15 al 25 y trascendencia de Dios en el 26 y 27. ¿Es Dios absolutamente simple? ¿Puede ser elemento constitutivo de algún ser compuesto? [6]

1.° **Simplicidad divina.**—Con orden inverso al que más tarde adoptará en la "Suma Teológica", Santo Tomás demuestra en primer lugar que Dios es completamente simple, y, como queriendo confirmar este principio general, va poniéndolo de relieve en todas las cosas particulares que pueden dar pie a pretensiones contrarias. Así dice: En Dios no hay potencia de ningún género; luego no tiene composición. Dios es el primer ser; luego no es compuesto, ya que lo compuesto es posterior a los componentes. Si Dios fuera compuesto, podría dejar de existir, pues lo compuesto es disoluble. Además, en este caso, Dios tendría causa eficiente, anterior, por tanto, a Él, etc. De donde se desprende como corolario que en Dios no hay nada que le haya venido de fuera, de un agente exterior (c. 24), nada que no sea su propia naturaleza.

Con estos razonamientos nos demuestra Santo Tomás de un modo global la simplicidad divina. Prosigue su labor excluyendo de Dios toda composición particular, y en primer lugar niega que Él sea el resultado de varios elementos componentes, para negar a continuación que sea Dios parte constitutiva de otros seres (c. 26).

En el primer apartado arranca del orden substancial, para pasar a continuación al accidental. Distingue en el primero los subórde-

[6] *Errores.*—No se han escondido a la mirada de Santo Tomás los errores principales habidos contra la divina simplicidad. Precisamente es al tratar de la composición corporal (c. 20) donde los pone de manifiesto. Dos son los errores principales sobre este asunto, defendidos a través de la historia de la filosofía, especialmente en sus comienzos: el panteísmo y el antropomorfismo. El primero, como su nombre lo significa, pretende que todo cuanto existe sea substancialmente Dios o parte de Dios... Para los maniqueos Dios era una especie de substancia luminosa esparcida por todo el espacio.

El segundo atribuye a Dios configuración humana. Delirio—al decir de Santo Tomás—de judíos ignorantes, de Tertuliano y de los vadianos.

Doctrina eclesiástica.—Huelga aducir testimonios en contra de estos errores, pues son abundantísimos en la Sagrada Escritura, literatura patrística, conciliar, y en la misma historia de la filosofía, tanto antigua como moderna. Santo Tomás nos cita aquel texto de San Juan (4, 23-24) de que «Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad», y el ya citado de la Carta a los Romanos (1, 20): «Porque, desde la creación del mundo, lo *invisible* de Dios, su eterno poder, y su divinidad se alcanzan a conocer por las criaturas... Al Rey de los siglos, inmortal *invisible*» (1 Tim. 1, 17).

La Iglesia ha proclamado solemnemente la simplicidad divina al enseñarnos en los concilios Lateranense IV y Vaticano que «la substancia o esencia divina es absolutamente simple» (Denz. 428), «espiritual, absolutamente simple e inmutable» (Denz. 1728).

TABLA IV

- B) Naturaleza de Dios (c. 14-27).
  - 1) Prenotando: conocimiento por vía de remoción (c. 14).
  - 2) Dios no es temporal, sino eterno (c. 15).
  - 3) Dios no es potencia, sino acto puro (c. 16).
  - 4) Dios no es materia (c. 17).
  - 5) Dios no es compuesto (c. 18-27).
    - *a)* Consideración general de la simplicidad divina (c. 18-19)......
      - 1. En Dios no hay composición (c. 18).
      - 2. En Dios nada hay violento a su naturaleza (c. 19).
    - *b)* Consideración particular de esta simplicidad (c. 20-27)....
      - 1. Dios no está compuesto de partes (c. 20-25)..........
        - a. No está compuesto de partes materiales (c. 20).
        - b. No está compuesto de naturaleza y supuesto (c. 21).
        - c. No está compuesto de esencia y existencia (c. 22).
        - d. No está compuesto de substancia y accidente (c. 23).
        - e. No está compuesto de género y diferencia (c. 24).
        - f. Luego no pertenece a ningún género (c. 25).
      - 2. Dios no es componente de nada (c. 26-27) ....
        - a. Dios no es la forma de todos los seres (c. 26).
        - b. Dios no es la forma de ningún ser (c. 27).

nes real y lógico, y subdivide el orden real—subiendo de menos a más—, excluyendo así de Dios las composiciones físicas, lo cuantitativo, la materia y la forma (c. 20); las composiciones de orden metafísico, de supuesto y de naturaleza (c. 21), de esencia y existencia (c. 22); la composición de sujeto y accidente (c. 23), y, por último, excluye de Dios incluso la composición de tipo lógico de género y diferencia, bien sea potencial (c. 24), bien sea actual (c. 25).

Por este proceso de exclusión hemos llegado en el orden del ser a la conclusión de la identidad de la esencia y de la existencia en Dios. Con otras palabras, a la subsistencia o aseidad divina, constitutivo metafísico y primera raíz de todos los divinos atributos, que en ella encuentran su razón última de ser y su identificación.

2.° **Trascendencia de Dios.**—Rebatida la composición de partes en Dios, pasa Santo Tomás a demostrar que Dios no está en composición con nada, es decir, que Dios no es parte de ningún compuesto.

En primer lugar prueba que Dios no es forma de los seres en general (c. 26); que no es forma de ningún cuerpo (c. 27).

En contra de esta posición auténticamente filosófica han surgido a través de la historia de la filosofía y teología un sinnúmero de filósofos y teólogos que han propugnado, bien un panteísmo místico, en el que la criatura puede llegar a consubstancializarse con Dios —decimos consubstancializarse para dar margen al uso de otras frases, v. gr., endiosarse, etc., muy usadas por la verdadera mística, y que sólo ignorando su significado tradicional pueden ser interpretadas panteísticamente—; bien en un panteísmo emanatista, hylozoísta, idealista, etc., según el cual es Dios quien se hace parte con la criatura.

3.° El panteísmo y Santo Tomás [7]

Error de tanto bulto no ha dejado de ser anatematizado desde un principio por nuestro Angélico preceptor.

Exposición filosófica.—Comienza por impugnar este error; a continuación aduce las razones en que se fundan los panteístas y las rebate.

[7] En la nota anterior pudimos observar cómo Santo Tomás aducía testimonios escriturísticos y eclesiásticos en pro de la divina simplicidad. Nuevamente le vemos esgrimir argumentos semejantes para combatir el panteísmo, y es que para Santo Tomás—lo repetimos de nuevo—, en su posición contra mahometanos y judíos medievales, la Sagrada Escritura no podía menos de ser un precioso arsenal de premisas, aceptadas muchas de ellas por sus contrincantes, y que, aparte de esto, no dejaban de tener tanta fuerza y vigencia como pudieran reclamar para sí las filosofías de Platón o Aristóteles.

Sagrada Escritura.—Es adoctrinadora la historia del pueblo judío a partir del reinado de Salomón, tiempo en que se introdujeron de modo oficial toda clase de dioses. Los profetas no cesan de echarlo en cara al pueblo y a los reyes, poniendo de manifiesto las contradicciones que encierra su culto y las calamidades morales a que conducen. «... porque los hombres, queriendo servir a la fortuna o la tiranía, atribuyeron a la piedra y a los leños el *nombre incomunicable*, y, como si no bastara errar sobre el conocimiento de Dios, los hombres, viviendo en violenta guerra de ignorancia, llamaron paz a tan grandes males...» (Sap. 14, 21-22).

La Iglesia.—El 27 de marzo de 1329 condenaba, por su constitución

Así como en la "Summa Theologica" Santo Tomás se apoya en el principio de que Dios es la primera causa eficiente, y como tal no puede identificarse numérica, sino sólo específicamente con su efecto; y es la primera causa agente, y como tal no puede ser parte de ningún compuesto que presuponga un agente exterior, así aquí parte del principio asentado en el capítulo 25 de que Dios no cae bajo ningún género. Ahora bien, los géneros supremos son la substancia y el accidente. Dios no es ni el ser de la substancia ni el ser del accidente; luego no entra en composición con ninguna substancia ni accidente. Además, si Dios fuera la forma de todos los seres, todos serían absolutamente uno, cosa imposible; luego Dios no es la forma de los seres. Podemos probar nuestro antecedente con las palabras de Silvestre de Ferrara en sus comentarios a este capítulo 26: "Todos los seres tendrían un mismo ser, pues como quiera que las cosas no se distinguen por lo que tienen de existir —en esto todas convienen—, es necesario, si existen entre ellos diferencias, que o bien el ser se especifique por diferencias específicas o que sea recibido en naturalezas distintas. Lo primero es imposible, porque al ente no puede añadírsele diferencia ninguna. También es imposible lo segundo. Si el ser divino es el ser de todas las cosas, pues que ya no se trataría de que él fuera recibido en la naturaleza, sino que sería la misma naturaleza divina..., serían todas un mismo ser: "quia non est esse receptum in natura sed est ipsa natura divina".

Dios no tiene causa ninguna; luego no es el ser formal de todas las cosas, ya que el ser parte de las cosas tiene causa, bien sea como principio, la forma, que es el principio del ser; bien sea el mismo agente. Dios sólo tendría existencia lógica, pues lo que es común a todos no existe fuera de ninguno de los particulares, sino en la mente, v. gr., el género, la especie. Dios sería término de generación, y Dios es ingenerado, Dios es eterno.

Continúa el Santo sus argumentos antipanteísticos en el capítulo 27, en el que demuestra que Dios, así como no es el ser de todas las cosas, tampoco es forma de ninguna, y lo prueba diciendo que Dios no puede ser la esencia de ninguna quididad que no sea la suya (c. 22), y lo que es su quididad es divino; luego o todo es Dios o Dios no es el ser de las cosas.

La forma del cuerpo no es el mismo ser, sino el principio del ser; Dios, sin embargo, es el ser mismo.

Toda parte es respecto al todo compuesto lo que la potencia al acto. Ahora bien, en Dios no hay potencialidad de ningún género, luego Dios no es parte de nada.

Dios es la primera causa del ser, y la razón de su ser la encuentra en sí mismo...; y más noble es lo que es primero, séalo en el orden que sea, que lo que es segundo, y, siendo Dios el ser más noble, es inadmisible que sea forma de otro inferior cualquiera.

Dios es el primer motor, de modo que, si Dios es forma de algún móvil, se sigue que este compuesto se moverá a sí mismo. Lo que se mueve a sí mismo puede moverse o no moverse. Ahora bien, esta clase de motores no gozan de la indeficiencia de su movimiento por propio derecho o de suyo; luego hemos de admitir un motor superior a él, que goce de una movilidad eterna; de donde se seguiría la necesidad de admitir un motor, un ser superior a Dios.

Así, pues, prosigue nuestro Santo Doctor, queda destruído el error de los gentiles, quienes decían que Dios era el alma del cielo o de todo el mundo; el de los idólatras, que confesaban que todo el mundo era Dios, no por razón de cuerpo, sino de alma, así como el hombre es sabio no por su cuerpo, sino por su alma. Por lo que creían de justicia atribuir al mundo y sus partes culto divino. Averroes ya mencionó error tan craso, diciendo que ésta era la doctrina en que habían caído los intelectuales sabios ("Comm. 41 in XII Metaph."), y San Agustín ("De civ. Dei", l. 4, c. 31, y l. 7, c. 6).

In agro dominico, las siguientes tesis de Eckehart: «Nos transformamos totalmente en Dios y nos convertimos en él, de la misma manera que el pan se convierte en cuerpo de Cristo en el Sacramento, de tal manera yo me convierto en él, que él mismo obra en mí su único ser, no otro semejante; por Dios vivo es verdad que allí no hay ninguna distinción» (Denz. 510). «Cuanto Dios Padre dió a su Hijo unigénito en la naturaleza humana, tanto me dió a mí: aquí nada exceptuó, ni la unión ni la santidad, sino que me dió todo como había sido dado a él» (Denz. 511 ss). El concilio Vaticano definió: «Si alguno dijere que la substancia o esencia de Dios y la de todas las criaturas es una e idéntica, sea anatema» (Denz. 1803). «Si alguno dijere que las cosas... han emanado de la substancia divina, sea anatema» (Denz. 1804). En la *Suma Teológica* (1, q. 3, a. 8 ad 3) divide nuestro Santo el panteísmo en tres grupos: dijeron unos que Dios es el alma del mundo...; dijeron otros que es el principio formal de todas las cosas...; pero el tercer error fué el de David de Dinand, quien estúpidamente sostuvo que Dios es la materia prima. Todo esto es evidentemente falso, y no es posible que, en modo alguno, entre Dios en la composición de otro ser, ni tampoco que sea principio formal ni principio material.

C) *De la perfección de Dios*

1.° EN GENERAL

Expuesta la naturaleza de Dios, estudia Santo Tomás cuál sea el grado de perfección del mismo.

Prenotandos.—Perfecto es lo acabado, lo totalmente hecho, y lo totalmente hecho no puede ser otro que el ser en acto, y cuanto más en acto esté, más perfecto será. Mas este Ser perfecto, totalmente en acto, debe ser anterior a la constitución de todas las cosas, y este primer principio activo no puede ser otro que Dios, primer motor inmóvil, causa de cuanto activo y movido existe. Todo ser es efecto de Dios; luego Dios-causa encierra en sí, con actualidad perenne, todas las perfecciones de sus efectos, aun las de los posibles, pues como nadie da lo que no tiene, estos efectos no han podido sacar de sí lo que no tenían [5].

[5] Los pitagóricos, Leucipo y, por lo general, toda la filosofía presocrática, afirmaban indirectamente la imperfección divina, ya que hacían de Dios principio material del mundo. Del mismo sentir eran los mani-

Exposición filosófica de Santo Tomás.—La podemos ver siguiendo la adjunta tabla quinta.

Expliquemos concatenada y brevemente el presente croquis.

Dios es sumamente perfecto porque es su mismo ser. De nadie procede ni a nada debe su origen. Todo lo imperfecto procede de lo perfecto. El primer ser no reconoce preferencia ninguna sobre sí. Dios es el primer ser, luego Dios es perfectísimo. Dios, no siendo potencia, es perfectísimo, pues lo perfecto es lo que está en acto.

Dios es la primera causa eficiente y, como toda perfección del sujeto radica en la causa, Dios encierra en sí las perfecciones de todo ser de modo más eminente que los mismos seres. Si Dios tiene en sí todas las perfecciones de los seres, será oportuno indagar en qué se asemejan o desasemejan éstos con Dios, cosa que hace Santo Tomás a lo largo del capítulo 29, donde trata el asunto, y en el capítulo 30 y siguientes, en los que se entretiene sobre los nombres por medio de los cuales exponemos o explicamos el ser divino.

Las perfecciones de los seres están en Dios como en su causa. Ahora bien, conviene tener en cuenta que una perfección puede pertenecer a un ser formal, virtual y eminentemente, y que la causa se divide en unívoca y análoga. Tiénese una perfección formalmente cuando está en el sujeto porque lo exige su propia definición, v. gr., espiritual en el ángel; virtualmente, cuando el sujeto tiene el poder de producir tal o cual perfección, así, por ejemplo, las potencias vegetativas y sensitivas en el hombre; y eminentemente, cuando la perfección en cuestión se encuentra en un sujeto de modo más perfecto que en ningún otro.

Causa análoga es aquella que produce efectos semejantes a ella, pero de un orden inferior.

Causa unívoca es aquella que produce efectos de su misma especie. Es decir, produce un efecto semejante a sí, de su misma especie; v. gr., padre-hijo.

Por otra parte, las perfecciones se dividen en absolutamente simples y simples. Aquéllas no encierran en sí imperfección ninguna, como no sea la limitación a que están expuestas por la finitud del sujeto que las tiene.

Las segundas encierran en sí imperfección.

---

queos, con su doble divinidad y doble principio, del bien el uno, del mal el otro; los panteístas y quienes quieren encontrar en Dios composición, ya substancial, ya accidental.

Nada ambigua es la doctrina eclesiástica sobre este particular. Santo Tomás aduce en el capítulo 28 dos textos de la Sagrada Escritura: «Moisés le dijo: «Muéstrame tu gloria», y Yavé respondió: «Yo haré pasar ante ti todo mi bien y pronunciaré ante ti mi nombre..., pero mi faz no podrá ver, porque no puede verla el hombre y vivir» (Ex. 33, 18-19). «Sed, pues, vosotros perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt. 5, 48).

La Iglesia nos presenta como objeto de la fe la perfección divina. Y así en el concilio Lateranense IV decía: «Sed perfectos, con la perfección de la gracia, como vuestro Padre celestial es perfecto, con la perfección de la naturaleza» (Denz. 432). Y el concilio Vaticano: «La santa Iglesia católica, apostólica y romana cree y confiesa que hay un solo Dios verdadero..., infinito en toda perfección» (Denz. 1782).

TABLA V

1) La perfección divina en general (c. 28-36)
- *a)* La perfección divina en sí (c. 28).
- *b)* La perfección divina reflejada en las criaturas (c. 29).
- *c)* Modo de expresarla (c. 30-36)
  - 1. Mediante nombres (c. 30-35)
    - *a.* Los nombres en sí (c. 30-31)
      - 1) Qué clases de nombres se pueden atribuir a Dios (c. 30).
      - 2) No hay dificultad en que sean muchos (c. 31).
    - *b.* Comparados con los de las criaturas (c. 32-34)
      - 1) No son unívocos (c. 32).
      - 2) No son equívocos (c. 33).
      - 3) Son análogos (c. 34).
    - *c.* Comparados entre sí: no son sinónimos (c. 35).
  - 2. Mediante proposiciones (c. 36).

Santo Tomás nos dice: "Dios tiene con las criaturas semejanza y desemejanza. Semejanza en cuanto que es agente, y todo agente hace algo semejante a sí; desemejanza en cuanto que las perfecciones de Dios no se transmiten a las criaturas de idéntica manera y bajo una misma razón". Hay perfecciones puras o absolutamente simples, que en Dios se encuentran formal y eminentemente, v. gr., sabiduría, vida, y en las criaturas se encuentran de manera participada. Las perfecciones mixtas están en Dios virtual y eminentemente, implican imperfección y no pueden convenir formalmente a Dios; v. gr., la facultad de pensar.

De los nombres o atributos divinos

Conocida la naturaleza de Dios y el grado de perfección que posee, ocurre tratar del lenguaje con que la expresamos, toda vez que la palabra es la expresión del pensamiento.

Como decíamos antes, nosotros no podemos conocer la esencia de Dios cual ella es en sí, la deidad, pero sí como se refleja en las criaturas. De aquí que tenga que darse entre los atributos o nombres divinos cierto orden no ontológico, sino lógico, y si hay orden, ¿cuál es el primero por el que conocemos los demás?

Como quiera que la esencia de los seres es la raíz de todos sus atributos, del mismo modo, de los atributos de Dios podemos llegar a uno en el cual radiquen todos los demás. ¿Cuál de éstos es el constitutivo formal o raíz de todos los atributos divinos en Dios?

Unos lo ponen en la infinitud, otros en la bondad divina, otros en la intelección actual.

No carece de verosimilitud esta posición, pues la inteligencia es el supremo grado ontológico del ser, y el menor grado no comprende al superior, mientras que éste encierra en sí todos los inferiores, y así, al afirmar de Dios la intelección actual—supremo grado del ser—, parece que se afirmen de él todas sus propiedades. La mayoría de los tomistas opinan que el constitutivo metafísico de la esencia divina es la aseidad o el ser por sí mismo.

Con estas opiniones por delante, vamos a examinar los atributos divinos, y veremos cómo todos encuentran su explicación en la esencia subsistente.

¿Qué es un atributo? Atributo es una perfección absoluta, totalmente simple, que está necesaria y formalmente en Dios y adecuada de tal manera a nuestro entendimiento, que éste la entienda como esencia ya constituída.

¿Hay atributos en Dios? Sí.

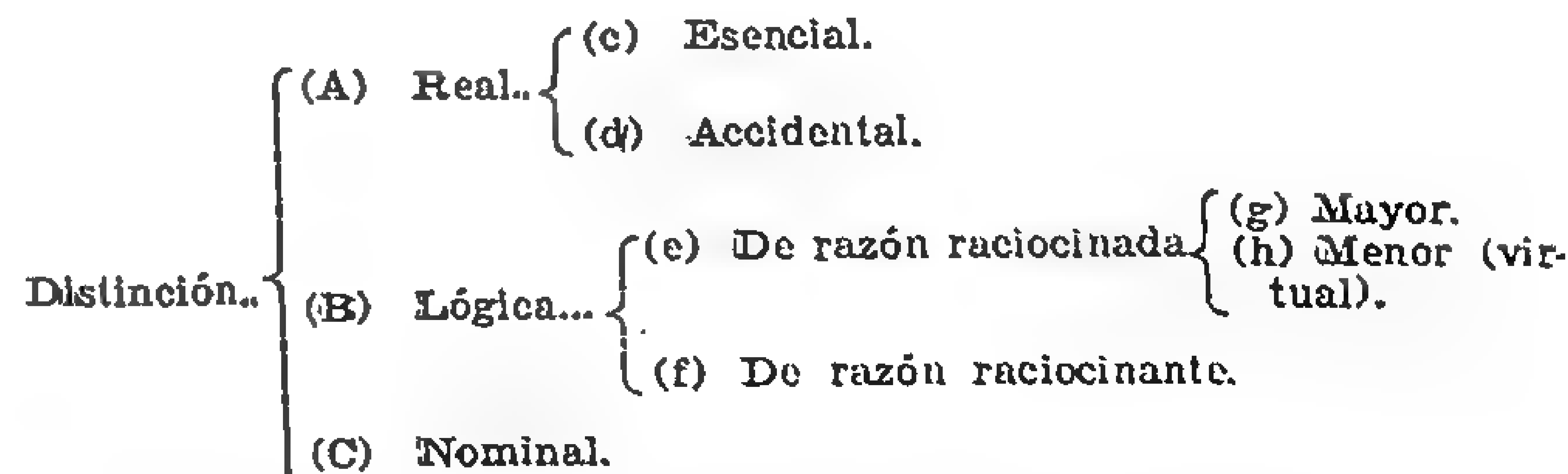
Razón dialéctica que prueba la pluralidad de atributos.—La pluralidad sigue a la distinción; de hecho, en Dios se distinguen atributos o perfecciones. Luego si todos los nombres que atribuímos a Dios para expresar dichos atributos o perfecciones fueran lo mismo, la teología sería un puro nominalismo. Santo Tomás prueba la pluralidad de atributos con el siguiente raciocinio: "Es evidente, por todo esto, la necesidad de dar a Dios muchos nombres. Porque no podemos conocer naturalmente sino llegando a Él por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre. Lo que se promete a los que verán a Dios en su esencia: "En aquel día será uno el Señor y uno su nombre" (Zach. 14-9) (c. 31). Luego en Dios hay pluralidad de atributos. ¿Cómo se organizan en Dios—simple—estos atributos diversos? En el citado capítulo 31 los organiza el Santo de manera absoluta, por la reducción de unos atributos a otros... Lo superior contiene formal, virtual o eminentemente a lo inferior. Daremos de lado a cualquier otra ordenación formal que hiciera difícil el coincidir con el orden que aquí nos da Santo Tomás, y pasamos a estudiar su distinción entre sí y con respecto a la simplicidad divina.

Distinción de los atributos.—Esta multitud de atributos o perfecciones, ¿cómo se distinguen entre sí y de la esencia divina? ¿Cómo se conjugan en Dios su simplicidad y la multiplicidad de sus atributos? ¿Cómo concuerdan, entre otros, la justicia y la misericordia?

Simplicidad de Dios y multiplicidad de sus atributos.—Entre las antinomias que la filosofía agnóstica atribuye a la teología natural, una es la de enseñar que Dios es simple y tiene atributos múltiples.

Esto es una contradicción "in terminis", pues la multiplicación de perfecciones atribuídas a Dios formalmente parece destruir su simplicidad. Entre las soluciones que se han dado a esta antinomia están: la nominalista, según la cual los diversos atributos que se predican de Dios no son más que simples nombres con idéntico significado; la virtualista, según la cual los atributos indican que Dios "puede hacer" lo que significan, y así, cuando se dice que Dios es bueno, se quiere decir que puede hacer cosas buenas; la escotista, que aplica a Dios y a sus atributos la distinción—actual, formal, "a parte rei"—, y la tomista, que vamos a exponer.

¿Qué es la distinción? La carencia de identidad entre muchas cosas.



A) Es la que hay entre dos cosas, independientemente de la consideración del entendimiento.

B) La que existe entre aquellas cualidades que el entendimiento distingue en una misma cosa.

c) Se da cuando dos cosas se diferencian por principios esenciales.

d) Se da cuando dos cosas se distinguen por sus accidentes.

e) Carencia de identidad real, que da, no obstante, fundamento próximo para formar diversos conceptos.

f) La que resulta de la mera operación del entendimiento, sin fundamento próximo anterior en las cosas.

g) La que distingue en el objeto formalidades que no se incluyen mutuamente.

h) La que hay entre los conceptos de los cuales uno, formal y explícitamente, no es el otro; no obstante, por razón del sujeto en que están, lo incluye.

A ésta es a la que vamos a referirnos.

Los fundamentos o razones de esta distinción son dos. Uno por parte del objeto, es decir, la eminente perfección de la cosa en cuya simplicidad pueden contenerse múltiples perfecciones, y otro por parte del entendimiento, a saber, su incapacidad para comprender de un golpe de vista todas las cosas que hay en el objeto.

Santo Tomás explica qué cosas sean las distinciones de razón raciocinada objetiva y subjetiva (cf. "De Potentia", q. 7, a. 6, y en otros lugares).

Tesis: Los atributos divinos se distinguen entre sí y de la esencia de Dios con distinción de razón raciocinada con fundamento en Dios y en nosotros.

Prueba negativa.—1.° En Dios y sus atributos no hay distinción real. Si la hubiera, habría composición entre esencia de Dios y atributos. Dios no sería acto puro, pues sería perfectible por formas distintas de sí mismo; sería potencial, sería imperfecto, y no sólo esto, sino que se perfeccionaría por algo que no es Dios.

2.° No hay distinción nominal ni de razón raciocinante entre Dios y sus atributos, porque, si se dieran en Dios estas distinciones, lo mismo sería darle un nombre que otro. Toda la teología sería una tautología. Al fin, a ninguna otra parte llevan estas distinciones.

Si no hay distinción real, ni nominal, ni de razón raciocinante, tendrá que haber una distinción de razón raciocinada. La Iglesia y la teología afirman que se da distinción entre la esencia de Dios y sus atributos (cf. Denz. 520 ss.).

Prueba positiva.—En Dios se da la distinción de razón raciocinada. Todo cuanto hay de bien, de verdad en las cosas, viene de Dios. Si viene de Dios, está en El. Ahora bien, muchas de las cosas que hay en el mundo son imperfectas; luego no pueden estar en Dios formalmente. Lo están virtualmente. Hay, por el contrario, muchas otras que no implican imperfección según su propia razón de ser; luego pueden estar en Dios. Ahora bien, si hay cosas que pueden estar en Dios según su propia razón o formalidad de ser, y por otra parte se dan formalidades distintas, en Dios tendrán que estar todas estas perfecciones distintamente.

Antinomia.—Dios es simple. En Dios hay muchos atributos. Vayamos por partes: 1) Dios es totalmente simple. 2) Dios, que es totalmente simple, es muchas cosas. 3) Estas cosas que decimos que Dios es, pueden ser formalidades: a) distintas; b) diversas; c) opuestas.

Solución de la antinomia: a) indirecta; b) directa.

a) *Solución indirecta.*—Si es metafísicamente cierto que Dios es simple, y lo es, y si es metafísicamente cierto que en Dios se dan formalidades distintas, y se dan, pues las vemos en los efectos, debe concluirse que han de llegar estas formalidades diversas y al parecer opuestas a unificarse en una razón superior. Estamos ante un misterio natural; tenemos dos conclusiones metafísicas ciertas de difícil conciliación.

Argumento: la aplicación necesaria de las nociones y de los principios primeros de la razón no pueden conducir a contradicciones. Es así que la aplicación necesaria de tales principios conduce a afirmar que Dios es simple y que, a la vez, tiene muchas perfecciones formales; luego estas dos afirmaciones no son contradictorias. La mayor es cierta porque los primeros principios afirman el ser de las cosas, y así, si no fueran verdad, afirmaríamos la falsedad del principio de contradicción, o sea, fallaría la aplicación de los primeros principios.

La menor también es cierta, pues nuestra razón acusa la existencia en Dios de su divina simplicidad y la multitud de sus atributos reflejados en todos sus efectos.

b) *Solución directa.*—Podría ser larga y consistiría en la identificación de los diversos atributos que se predican de Dios. Es algo exigido no sólo por la simplicidad, sino también por la propia perfección de cada uno de los atributos. Labor que dejamos al estudio particular de quienes deseen mayores conocimientos de los que podemos ofrecerles en una introducción.

2.° Perfección de Dios en particular

a) Perfección de la naturaleza

1.° De la bondad divina (cc. 37 al 41).—Visto ya cómo las perfecciones divinas existen en Dios y se identifican, sigamos al Angélico en la exposición particular de alguna de ellas: bondad, unidad, infinitud, verdad, etc.

Las perfecciones particulares se pueden referir a la naturaleza o a sus operaciones. En cuanto a lo primero, Santo Tomás estudia la bondad, la unidad e infinitud. La bondad divina es considerada por Santo Tomás, en sí misma y en relación a los demás seres. Respecto a lo primero, pregunta si la bondad conviene a Dios, para terminar afirmando que Dios es su misma bondad.

Dios es bueno (c. 37).

TABLA VI

- a) Perfección de la naturaleza (c. 37-43)
  - 1. La bondad (c. 37-41)
    - a. En sí (c. 37-39)
      - 1) La bondad conviene a Dios (c. 37).
      - 2) Dios es su misma bondad (c. 38).
      - 3) Por lo tanto, no puede tener ningún mal (c. 39).
    - b. En orden a los demás (c. 40-41)
      - 1) Es el principio de toda bondad (c. 40).
      - 2) Es la bondad por esencia (c. 41).
  - 2. La unidad (c. 42).
  - 3. La infinitud (c. 43).

Trátase de la perfección del ente. El ente y el bien se identifican. Este bien tiene dos aspectos, que podríamos llamar psicológico y ontológico, respectivamente. En el primer aspecto se define el bien: "Lo que todos los seres apetecen". En el segundo: "Una cosa es buena cuando es perfecta". Este es el bien al que ahora nos referimos, y que ha hecho que Santo Tomás no guarde el orden que lógicamente conviene a las perfecciones divinas; por lo que después de tratar de la perfección divina, y como quiera que de la perfección se viene al conocimiento del bien, pues bueno es lo perfecto, trata de la bondad de Dios; a continuación de la unidad. El mismo motivo le ha guiado en la "Suma Teológica", donde trata de la perfección y de la bondad divina en las cuestiones 4, 5 y 6 de la primera parte. Hecha esta advertencia, oigamos al Santo:

Probado que la bondad es una exigencia de la perfección, Santo Tomás pasa a demostrar que Dios, a fuer de perfecto, es bueno (c. 37). Aduce cuatro argumentos, dos de tipo metafísico: 1) y 4); y otros dos de tipo psicológico: 2) y 4) en parte.

El 1) concluye: Dios es perfecto, luego es bueno: "Aquello, en efecto, por lo que un ser se dice bueno, es su propia virtud; pues la "virtud hace bueno al que la tiene y convierte en buena su operación". Pero la virtud es una perfección, pues decimos que un ser es perfecto cuando ha llegado a su propia virtud. Por consiguiente, un ser es bueno en cuanto es perfecto. Y de aquí que todo ser desee su propia perfección como su propio bien.

En estos argumentos queda más que probada la bondad divina, y no menos queda excluída de la naturaleza divina toda posible sombra de mal (c. 39). No hablamos del mal moral, sino del opuesto al bien metafísico [9]. Pruebas: las ya aducidas. Dios es su misma bondad. Si en Dios pudiera darse cabida al mal, Dios podría dejar de ser, ya que lo que contraría a la esencia de uno no puede fundamentarse sino sobre el no ser del mismo, como la irracionalidad no puede apoyarse en el hombre sino en cuanto falla como tal. La esencia de Dios es la bondad, y todo lo que hay en Dios está esencialmente. En Dios no cabe imperfección ninguna. El mal es privación o la supone. En Dios no hay potencia, luego no hay privación.

Santo Tomás pasa a estudiar la bondad de Dios comparándola con la bondad de los demás seres (c. 40), para concluir diciendo que Dios es el sumo bien. Es decir, que en primer lugar estudia la divina bondad como principio de toda otra bondad y a continuación estudia la excelencia de la misma.

En cuanto a lo primero, hace notar cómo Dios es el bien de todo bien, sin que por ello tenga que contradecir a lo que dijo en el capítulo 27 de que Dios no era forma de ningún ser; por consiguiente, dejando en pie aquel capítulo y viéndonos precisados a buscar otra bondad distinta de la proveniente de la forma,

[9] La bondad divina, ya la consideremos moralmente, y se llama entonces santidad; ya ontológicamente, queda suficientemente probada a lo largo de las Sagradas Escrituras, tradición y magisterio eclesiástico. Ez. 39, 7: «Haré notorio mi santo nombre en medio de mi pueblo Israel». Lev. 11, 44: «Porque yo soy Yavé, vuestro Dios, vosotros os santificaréis, y seréis santos porque yo soy santo...» Mt. 5, 48: «Sed, pues, vosotros perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial», etc.
Santo Tomás habla también aquí de la bondad divina, de beneplácito, y aduce los textos del salmo 72 y Trenos 3, 25.

ocurre distinguir entre bondad intrínseca, formal, y bondad extrínseca, bien sea efectiva, bien sea final o ejemplar. Dios, pues, es el bien de todo otro bien, en cuanto es causa del mismo y fin al que se ordena.

Tres argumentos: a) En Dios están todas las perfecciones de los seres..., luego todas las bondades. Porque la bondad no es sino la perfección del ser.

b) Todo es imagen de la bondad divina, porque es el único bueno por esencia, al paso que lo demás lo es por participación, y lo que es "tal" por participación es "tal" porque tiene semejanza con quien es "tal" por esencia.

c) Dios es el fin de todo ser. El bien tiene razón de apetecible, de deseable, y todo lo deseable lo es bajo la razón de fin, bien sea total, bien parcial; luego el fin último, Dios, tiene en sí toda la razón de bien de todos los seres.

Excelencia de la bondad divina.—Aquí toma el Angélico la palabra excelente en su sentido vulgar y llano. Excelente es todo lo que por un concepto u otro sobresale.

La bondad divina sobresale, sobrepuja por encima de toda otra bondad por muchas razones, entre las que Santo Tomás escoge estas cuatro: a) La bondad divina es a las demás lo que el universal al particular. Lo universal es más excelente que lo particular. El bien común es más digno que el particular.

b) Lo predicado esencialmente tiene más de bondad que lo predicado accidentalmente o por participación.

c) Todo es bueno por lo que de Dios ha recibido.

d) En Dios no cabe el mal ni en acto ni en potencia.

2.° **De la unidad divina** (c. 42).—Ya vimos por qué motivo Santo Tomás infringió el orden lógico de este tratado, anteponiendo la bondad a la unidad. Ahora, una vez demostrado que Dios es el bien sumo, a cuya bondad participada deben los demás seres el ser bueno, concluye lógicamente la unidad de dicho orden.

Santo Tomás dedica un largo capítulo a la bondad divina. Después de leído este capítulo, uno se apercibe de que propiamente no se trata de la unidad de Dios, por la que Dios se predicaría indiviso en sí y distinto de todo otro ser. No. Sino de la unicidad de Dios. Esto quiere decir que el título de este capítulo no debería traducirse por "Dios es uno", sino por este otro: "Sólo hay un Dios" o "Dios es único", pues vemos que Santo Tomás al final del capítulo se hace eco del politeísmo y del dualismo; errores ambos que atacan la unicidad divina y, por ende, claro está, su unidad; cosa que no se verificaría a la inversa, pues si lo único es uno, lo uno no es único; v. gr., cualquier ser es uno en sí y, no obstante, puede no ser único dentro de su género o especie, al paso que único quiere decir que, dentro de su naturaleza, género o especie, sólo existe él y no hay otro [10].

[10] Santo Tomás se hace eco en este capítulo 42 de los sobredichos errores, dualismo y politeísmo. Del primero, al apropiarse y fundamentarse en aquellos pasajes de la Sagrada Escritura: Deut. 6, 4: «Oye, Israel, Yavé, nuestro Dios, es el solo Yavé»; Ex. 20, 3: «Tú no tendrás otro dios que a mí»; Eph. 4, 5: «Sólo un Señor, una fe, un bautismo, un Dios y Padre de todos, que está sobre todos, por todos y en todos». Huelga multiplicar citas bíblicas, toda vez que el pueblo judío

Exposición filosófica de Santo Tomás.—Para nuestro Doctor, esta verdad es indiscutible después de todo lo dicho en los capítulos anteriores.

Muchas son las razones con las que se puede demostrar dicha verdad. En la "Suma Teológica" nos da tres: 1) su simplicidad; 2) su perfección infinita; 3) la unidad del mundo (1, q. 2, a. 3).

Puede demostrarse por cada uno de los atributos a que nos conducen las cinco vías de Santo Tomás, como lo ha probado el P. Muñiz (introd. a la cuestión 11 de la 1.ª p., B. A. C., p. 358).

En este capítulo es donde Santo Tomás ha recogido más argumentos en pro de la unicidad de Dios. Pone como introducción la conclusión del capítulo anterior: Dios es sumo bien. Si es sumo, es único; pues lo sumo no puede convenir a dos, como es natural.

Dios es absolutamente perfecto, luego único, porque, en caso contrario, su perfección es idéntica a la de otro u otros dioses..., y, por lo tanto, no hay distinción posible entre ellos, y es absurdo admitir la pluralidad de dioses.

3) Cuando con uno hay bastante, las cosas se hacen peor si se ponen muchos a hacerlas. Todos los seres pueden ordenarse a uno; luego no multipliquemos los entes sin necesidad.

4) El movimiento continuo y regular es inútil atribuirlo a varios motores a la vez, pues o mueven al compás y equivalen en este caso a un solo motor perfecto, suponiendo que no lo sea en sí; o no mueven a la par, en cuyo caso uno se mueve cuando está el otro parado, movimiento alterno, irregular; luego hemos de admitir un solo motor que esté siempre en movimiento; de lo contrario, alguna vez no movería, y alguna vez no habrá movido. Sería irregular y alterno su movimiento. El movimiento primero, según los filósofos (VIII "Physicorum", c. 7 y ss.), es regular y continuo; luego el primer motor tuvo que ser único, etc.

---

se distinguió y divorció del mundo gentil precisamente por su monoteísmo, enseñado a cada paso en sus libros sagrados. En este error cayeron —dice el Angélico—los gentiles, que admitían la multitud en Dios. A lo sumo admitían uno como principal y causa de otros muchos, con quienes compartían los honores de la divinidad. De esto encontramos comprobante en el salmo 85, v. 8: «No hay en los dioses semejante a ti, y nada hay que iguale tus obras».

Respecto al dualismo, Santo Tomás menciona a los maniqueos, sucesores doctrinales del mazdeísmo, que admitía un doble principio de los seres, del bien y del mal, de la materia, del pecado, de la carne, ambos entre sí incausados respecto uno del otro; por consiguiente, con idénticas prerrogativas. También trae a colación al arrianismo, doctrina que, reconociendo la divinidad de Jesucristo, niega su consubstancialidad con el Padre, por lo que admite la dualidad divina.

La Iglesia, a la que podemos considerar muy bien como conservadora de una doctrina filosófica, al par que teológica, a través de los siglos, a la cual debemos conceder, por consiguiente, más valor que concederíamos a otra escuela filosófica de menor historial y autoridad, ha condenado repetidas veces errores tan trascendentales. Así, por ejemplo, sobre la unidad divina nos habla en el comienzo de sus distintos símbolos, normas de fe, para todos los cristianos (cf. Denz. 1, 6, 9, 13, 15, 17, 19, 39, 54, 86...). Dios es distinto del mundo (cf. Denz. 435, 507, 523, etc.). Es inútil multipliquemos las citas de testimonios eclesiásticos en pro de una doctrina que jamás fué discutida dentro de la Iglesia católica y que es dogma de fe (Denz. 1782, 1801).

3.° **De la infinitud de Dios (c. 43)**[11].—Secuela de la unicidad divina es la infinitud o ilimitación. Dios, al ser único, no encuentra límites, no puede encontrarlos. El encontrarlos equivaldría a no ser único, pues otro igual o superior a él sería quien delimitara su ser, su operación.

Infinito, signo negativo de significación positiva, es aquello que no tiene límites o término; puede carecer de término en absoluto, y puede carecer respecto a sólo determinado género de seres. Santo Tomás prueba con diez argumentos que carece en absoluto de límites. En ellos explica de qué clase de infinitud se trata y cómo conviene a Dios.

Primeramente centra el problema distinguiendo entre infinitud multitudinaria y de cuantidad o continuidad, ambas corporales; por consiguiente, no atribuíbles a Dios, que es uno y espiritual, e infinitud de grandeza espiritual.

Admitiendo esta infinitud como única posible en Dios, el Santo subdistingue infinitud de poder o virtud e infinitud de bondad de naturaleza y de perfección, toda vez que la virtud o potencia es la expresión activa de la naturaleza. Y, supuesta la afirmativa en pro de la tesis, el Angélico avanza más y nuevamente distingue entre infinitud privativa e infinitud negativa.

Por la primera entiende nuestro Santo aquella infinitud predicable de cantidad dimensiva o numeral, que de suyo debe tener límites y que precisamente cuando se le substraen dichos límites connaturales llámase infinita; suponiendo, por consiguiente, dicha infinitud sin forma que la delimite, determine, le dé el ser.

Infinitud negativa es aquella que no reconoce límite ninguno a su perfección. Esta es suma y todo lo trasciende. Esta es la que predicamos de Dios, y que Santo Tomás prueba con diez argumentos, que dejamos a la consideración del atento lector.

b) Perfección de las operaciones divinas

Prosiguiendo su labor lógicamente, el Angélico, después de ofrecernos un tratado sobre la existencia divina y otro sobre la naturaleza de Dios y un tercero sobre la perfección del ser divino, y como quiera que al ser sigue el obrar, nos brinda con el tratado de las operaciones.

El principio o la causa se estudia antes que el efecto, pero aquello encierra en sí la necesidad de exponer éste; y porque toda

---

[11] Santo Tomás cita a los filósofos griegos Demócrito y Anaxágoras como fundadores de la doctrina que sostiene la infinitud divina material (cf. 1, q. 8, a. 1). Esta teoría ha sido seguida, aunque bajo distintos aspectos, por panteístas, materialistas, idealistas, Socino, Hobbes y otros.

Teólogos como Ockam y Pedro de Aliaco no han negado la infinitud de Dios, pero sí su cognoscibilidad, cuya opinión, como es natural, no podía menos de ser aceptada por los tradicionalistas, ya que, según este sistema, cuanto conocemos de Dios ha sido por, y solamente por, revelación.

Son varios los pasajes escriturísticos donde la infinitud de Dios está revelada al menos virtual e implícitamente; por ejemplo, el salmo 144, 3, que Santo Tomás cita en este capítulo, y que dice: «Es grande Yavé y digno de toda alabanza; su grandeza es inconcebible».

El concilio Vaticano llama a Dios infinito en entendimiento, en voluntad y en toda perfección (cf. Denz. 1782).

operación sigue al ser, si Dios es una naturaleza viva, ha de tener sus operaciones, cuyo estudio aborda aquí.

El conocimiento que de Dios tenemos lo alcanzamos por sus efectos. De aquí que atribuyamos a Dios todo cuanto de bueno, de perfecto, hay en las criaturas. De éstas las más perfectas son las espirituales; lo que nos permite concluir: Dios es espíritu. Ahora bien, la criatura espiritual goza de dos potencias: entendimiento y voluntad; luego Dios tiene entendimiento y voluntad. Además, una de las criaturas espirituales—nos referimos a la criatura humana—tiene ciertas prolongaciones debidas a dichas perfecciones, dado el contacto que tiene con la materia; son las pasiones y las virtudes. ¿Tiene Dios pasiones? ¿Tiene virtudes?

Como en el hombre, en Dios—su causa—el querer sigue al entender, porque la voluntad es una potencia ciega que se adhiere al objeto que se le presente como tal. Nadie puede presentárselo sino el entendimiento. De aquí aquel aforismo filosófico: "Nada es querido si antes no ha sido conocido". Así se explica el que Santo Tomás estudie este apartado de las operaciones divinas, para seguir con la voluntad, que son manifestaciones de vida, y terminar estudiando la misma vida divina (c. 97). Este es el orden del Angélico.

Mientras que Santo Tomás en la "Suma Teológica" trata de la ciencia de Dios (contenido), aquí nada dice de la ciencia, sino que detiene su atención sobre el inteligente (sujeto) y al artículo "si hay en Dios ciencia" (1, q. 14, a. 1) corresponde el capítulo 44. Dios es inteligente.

Vamos a exponer por partes el tratado de la ciencia de Dios, tratado quizás que más polémicas ha suscitado a lo largo de la historia de la teología, y que nosotros ladearemos, por no ser propio de una breve introducción suscitar cuestiones adormecidas, aunque como a cuestiones problemáticas no les debemos negar la ocasión de un mayor esclarecimiento [12].

Desde luego que da la impresión de que Santo Tomás, al escribir su "Contra Gentes", escribiría una especie de guión de la

[12] La Sagrada Escritura abunda en textos en pro de la ciencia de Dios. Estos textos pueden agruparse, según la división del precedente croquis, así: a) los que atañen directamente al sujeto (cc. 44-46); b) los que atañen al objeto primario (c. 47); c) los que atañen al objeto secundario (c. 49).

Cuanto a lo primero, Santo Tomás aduce los testimonios siguientes: «Es sapientísimo y potentísimo» (Iob 9, 4); «Sobremanera admirable es para mí tanta ciencia, sublime e incomprensible para mí» (Ps. 148, 6); «¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios y cuán inescrutables sus caminos!» (Rom. 11, 33). Tocante a lo segundo: «Pues que Dios nos lo ha revelado por su Espíritu, que el Espíritu todo lo escudriña, hasta las profundidades de Dios» (1 Cor. 2, 10). Por lo que respecta a lo tercero: «Y vió Dios ser bueno cuanto había hecho» (Gen. 1, 31); «Por haber echado Yavé su mirada desde su excelsa santa morada y haber mirado desde los cielos a la tierra» (Ps. 101, 20); «Y no hay cosa creada que no sea manifiesta en su presencia, antes son todas desnudas y manifiestas a los ojos de Aquel a quien hemos de dar cuenta» (Heb. 4, 13).

Nos limitamos, como ha podido verse, a citar algunos textos de los traídos aquí por nuestro Santo, haciendo caso omiso de los no menos

TABLA VII

- 1) El entendimiento (c. 44-71)...
  - a) Lo estudia por parte del sujeto: Dios es inteligente (c. 44).
  - b) Por parte del acto: Dios es su entender (c. 45).
  - c) Por parte del medio en que conoce (c. 46).
  - d) Por parte del objeto conocido (c. 47-71)...
    - 1) Objeto primario (c. 47-48)...
      - a) Dios se conoce perfectamente a sí mismo (c. 47).
      - b) Dios es el objeto formal de su propio conocimiento (c. 48).
    - 2) Objeto secundario (c. 49-71)...
      - a) En general (c. 49-62)...
        - 1) Determina cuál es el objeto secundario (c. 49).
        - 2) Lo conoce con conocimiento propio (c. 50).
        - 3) Cómo este objeto está en la mente divina (c. 51-54)...
          - a) Excluye los modos falsos (c. 51-52).
          - b) Expone el verdadero (c. 53).
          - c) Dificultades y soluciones (c. 54).
        - 4) Naturaleza de este conocimiento divino (c. 55-58)...
          - a) Dios conoce todo simultáneamente (c. 55).
          - b) Su conocimiento es actual (c. 56).
          - c) Su conocimiento no es discursivo (c. 57).
          - d) Su conocimiento no es por composición y división (c. 58).
        - 5) La verdad como término del conocimiento (c. 59-62)...
          - a) Existe en Dios (c. 59-60)...
            - 1) En Dios hay verdad (c. 59).
            - 2) Dios es la Verdad (c. 60).
          - b) Cómo es esta verdad (c. 61-62)...
            - 1) Purísima (c. 61).
            - 2) La primera y suma (c. 62).
      - b) En particular (c. 63-71)...
        - 1) Dificultades (c. 63).
        - 2) Orden de las respuestas (c. 64).
        - 3) Los objetos secundarios en particular (c. 65-71)...
          - a) Dios conoce lo singular (c. 65).
          - b) Dios conoce lo no existente (c. 66).
          - c) Dios conoce los futuros contingentes (c. 67).
          - d) Dios conoce los movimientos de la voluntad (c. 68).
          - e) Dios conoce lo infinito (c. 69).
          - f) Dios conoce lo vil, lo menospreciable (c. 70).
          - g) Dios conoce el mal (c. 71).

"Suma Teológica", por lo que aquí trata sucintamente problemas a los que allí concede una mayor extensión. Pueden cotejarse, por ejemplo, los capítulos que traemos entre manos y las cuestiones 14 a la 18 de la primera parte de la "Suma Teológica".

Según trae Santo Tomás en este capítulo 44, el nombre de Dios, "Theos" en griego, proviene de "Theaste", que significa ver, mirar. Todas las gentes, aun los paganos que admitían un sinnúmero de dioses menores, inconscientes o ciegos, reconocían la existencia de uno principal entre todos, a quien nada se escondía de cuanto sucedía por el mundo.

1.° **Potencias intelectuales.** — A) *Entendimiento.* — Exposición filosófica de Santo Tomás sobre la existencia de conocimiento o de ciencia en Dios.

Para probar la existencia de Dios arrancábamos de un dato universal, de algo que se diera en todo género de cosas, v. gr., el movimiento de la potencia al acto, del ser esto al ser aquello..., la eficacia, etc. Como esto era una propiedad común, veníamos a la conclusión de un motor inmóvil, de una causa primera, de un ser necesario. Pues bien, establecida ya la existencia de Dios, nos vemos obligados a usar de un proceso inverso para probar sus diversos atributos. Así, partiremos del principio asentado de la existencia de un motor inmóvil, de un ser necesario, de una primera causa, para probar que Dios es inteligente, tiene amor, es infinito, etc. No puede parecer peregrino este proceso. Santo Tomás lo ha empleado muchas veces, tanto en la "Suma contra Gentes" como en la "Suma Teológica" y demás obras. La razón es clara. No podemos probar la existencia de Dios sino por sus efectos. Conocida la existencia, ignoramos su esencia. Se impone, por consiguiente, reanudemos nuestras lucubraciones filosóficas allí donde las hemos cortado.

Cuanto predicamos de Dios es analógico con las criaturas; luego en El se encuentran tales atributos, como se encuentran la necesidad del ser, la causalidad... De aquí que nos sirvan estas conclusiones de las cinco vías para principio de nuestro reanudado proceso.

Santo Tomás logra demostrar la inteligencia divina desde varios puntos. Supuesto que, como opinan los filósofos, hayamos de abocar a un primer motor que se mueva a sí mismo y que el motor que se mueva a sí mismo se mueva por tendencia y aprehensión, síguese que la parte del motor que se mueve a sí mismo ha de ser la que tienda y la que aprehenda. Ahora bien, en el movimiento por tendencia y aprehensión, el que tiende y aprehende es motor movido; mas aquello

elocuentes esparcidos por los capítulos 63-71, donde el Santo trata del objeto secundario de la ciencia divina.

La Iglesia también nos ha dado su dictamen, como hemos podido ver en la nota anterior, donde recordábamos el texto del Denz. 1782. Si dicho texto parece un tanto impreciso, veamos este (Denz. 1784) que dice: «Dios defiende y gobierna todos los seres que ha creado, con su providencia, la cual se extiende poderosa del uno al otro confín, «y lo gobierna todo con su cuidado» (Sap. 8, 1). «Porque todas las cosas están desnudas y manifiestas ante los ojos de Dios» (Hebr. 4, 13), incluso aquellas que han de existir en el futuro por la libre acción de las criaturas».

No desaprovecha el Santo una etimología que le sale al paso para probar la ciencia de Dios, robusteciendo así su autoridad con la de los filósofos griegos, quienes llamaban a Dios «Theos», palabra derivada de «Theaste», que significa ver, mirar. Dios era para ellos el *Vidente*.

hacia lo que se tiende y que es aprehendido, es motor no movido. Dios es el primer motor, y es motor y no movido o inmóvil; luego hemos de compararlo al motor, que es parte del que se mueve a sí mismo, como aquello hacia lo que se tiende con respecto al sujeto que tiende. Esto se entiende del bien universal, simple, no del singular, sensitivo, imperfecto.

Luego el primer motor es apetecible en cuanto entendido, y el motor que lo apetece ha de ser necesariamente inteligente; luego Dios, primer motor, es inteligente.

Otro argumento por la cuarta vía: Dios = Ser supremo, infinito. Por la vía de la perfección llegamos a la conclusión de la existencia de un ser perfectísimo que encierra en sí todas las perfecciones poseídas por los demás seres, que, si las poseen, es precisamente porque dicho ser se las ha comunicado. A este ser hemos convenido en llamarle Dios. Según este principio general, Dios está en posesión de toda perfección posible; pues siendo causa, como es, de todo, encierra en sí la razón suprema de cuanto existe; y como quiera que es causa de lo que llamamos perfecciones en las criaturas, hemos de concluir que en esa causa primera se encuentran todas las perfecciones reunidas. En los seres podemos distinguir, sin ningún esfuerzo, una pronunciada graduación. Unos quedan a merced y subordinados a otros. El supremo subordinante es la criatura dotada de facultad de aprehender, razonar, enjuiciar; en una palabra, capaz de entender. La inteligencia, por consiguiente, es la perfección máxima de las descubiertas en el mundo de los efectos. Como nadie es causa de sí mismo, síguese que estas inteligencias deben su ser y su existir a otro que es su causa. Este es Dios. Luego si Dios ha puesto inteligencia en las criaturas, Dios está dotado de inteligencia. Dios es un ser inteligente.

Probada la inteligencia divina con esta y otras razones, pasa Santo Tomás a demostrar cómo la inteligencia de Dios es su propio ser (c. 45).

Todo cuanto hay en Dios es su esencia. Luego su inteligencia es su esencia. El entender de Dios es su propio ser, de donde se sigue, como dice el P. Muñiz, "que el entendimiento divino se identifica con su propio acto de entender y con el objeto entendido. El objeto del entendimiento, en cuanto tal, es el ser. De aquí se infiere que esta inteligencia suprema se identifica con el ser, y, por consiguiente, es el mismo entender subsistente y el mismo ser absoluto e infinito" ("Suma Teológica" [B. A. C., 1947], intr. q. 14 a la 18 de la 1.ª p., p. 533).

Santo Tomás nos prueba lo dicho con algunos argumentos, de entre los que sacamos los presentes: "La intelección es acto del sujeto inteligente. Si, pues, Dios inteligente no fuera su propia inteligencia, necesariamente se ordenaría al entender como la potencia al acto, y así existiría en Dios la potencia y el acto".

"Toda substancia tiene por fin su operación; si, pues, la operación de Dios es otra cosa que la substancia divina, su fin sería algo distinto de sí mismo. Y, por consiguiente, Dios no sería su propia bondad, pues el bien de cada ser es su propio fin. Si, por el contrario, la intelección divina es su propio ser, necesariamente su entender será simple, eterno e inmutable y existente solamente en acto, así como todos los atributos derivados del ser divino. Luego no es inte-

ligente en potencia—entiende algo que desconocía—ni tampoco recibiendo en su entender cambio o composición".

Estudiadas la existencia y esencia o naturaleza del conocimiento o ciencia divina, clave y preámbulo de los subsiguientes capítulos, expone nuestro Santo la cuestión del medio o razón formal por el que Dios tiene ciencia de todo. Santo Tomás nos da en el capítulo 46 algunas razones de tipo absoluto. Citaremos la primera y la última; en ellas se aprecia el vigor de la mente del Santo, pronta a la síntesis y a la simplificación de principios: "La especie inteligible es, en efecto, el principio formal de la operación intelectual, como la forma de cualquier agente es el principio de su propia operación. Pero la operación intelectual divina es su propia esencia, como vimos. Si, pues, el entendimiento divino entendiera mediante una especie inteligible que no fuera su propia esencia, habría otra cosa que sería principio y causa de la esencia divina". "Se ha demostrado que el entender de Dios es su propio ser. Si, pues, entendiese por una especie que no fuese su esencia, sería por algo distinto de su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente, no conoce por una especie que no sea su esencia".

Medio de la ciencia divina.—Dios conoce cuanto hay fuera de El. Esto es dogmático, y de ello habla la Sagrada Escritura profusamente, v. gr., Ecl. 23, 28 (Denz. 1784).

Razón: el objeto, al ser conocido por el sujeto, ha de ser proporcionado a éste. El sujeto, Dios, tiene como objeto conocido a sí mismo. La cognoscibilidad encuentra su razón en la inmaterialidad. Al decir que Dios se conoce a sí mismo, decimos que conoce todo lo que en El hay, esto es, la razón de todas las cosas en El existentes. Ahora bien, ¿cuál es el medio en el que Dios y las cosas se encuentran? En sí mismo como medio subjetivo. ¿En qué medio objetivo distinto del entendimiento y de la luz las ve? Los medios objetivos son la idea expresa e impresa. ¿En cuál de ellas ve las cosas? Para Santo Tomás, el medio objetivo es Dios mismo en cuanto causa. Dios ve las cosas en el decreto de su voluntad, esto es, en la elección que Dios ha hecho de todo lo que crea.

Conocido el medio y razón formal, vamos a tratar del objeto del conocimiento divino (cc. 47 ss.). El medio por el que Dios conoce, decíamos, es su misma esencia divina. En Dios, por tanto, se identifican la inteligencia y el acto de entender con el objeto entendido, como insinuábamos comentando el capítulo 45.

Santo Tomás nos hace el siguiente raciocinio, entre otros, para probarnos que Dios se entiende a sí mismo o a su propia esencia: "El entendimiento tiende al objeto entendido mediante la especie inteligible. De aquí se sigue que la perfección de la creación espiritual o intelectual requiere dos cosas: que la especie inteligible se conforme al objeto entendido y que se una perfectamente al entendimiento, cosa que se efectúa más perfectamente cuanto mayor es la eficacia del entendimiento en la cosa que ha de entenderse. Ahora bien, la esencia divina, que, como dijimos anteriormente, es la especie inteligible por la que entiende el entendimiento divino, es totalmente idéntica a Dios y es, por consiguiente, idéntica a su entendimiento. Luego Dios se conoce a sí mismo perfectísimamente. Dios es sumamente inmaterial. La inteligibilidad se mide por la inmaterialidad del sujeto y objeto. Luego...

Tendremos ocasión de volver sobre este tema al exponer la explicación tomista del conocimiento que Dios tiene de los singulares.

Santo Tomás no sólo prueba que Dios se conoce a sí mismo, sino que se conoce primera y principalmente (c. 48), sin medio alguno y por su propia naturaleza. Dos maneras hay—nos dice el Ferrariense—de interpretar el "primera y principalmente": 1) Una cosa es conocida "primera y principalmente" cuando lo es como objeto formal, bajo el cual todo lo demás está referido a la potencia correspondiente. 2) Una cosa es conocida "primera y principalmente" cuando no es conocida mediante otro objeto, sino que es aprehendida directamente por la potencia propia. De cualquiera de las dos maneras se conoce Dios a sí mismo, es decir, que se conoce sin necesidad de especie ninguna, y que cuanto conoce lo conoce a través de su esencia, objeto primario y esencial de su propio conocimiento.

Prueba (c. 48): "El entendimiento conoce únicamente el objeto primario y propio, por cuya especie entiende; la operación, en efecto, es proporcional a la forma que es principio de dicha operación. Pero aquello por lo que Dios entiende no es otra cosa que su propia esencia. Por lo tanto, él conoce en primer lugar y como objeto primario no otra cosa que él mismo".

"El entendimiento, en cuanto distinto de su objeto entendido, está en potencia respecto a él. Si, pues, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, se seguiría que Dios está en potencia respecto de este otro ser. Pero se ha puesto ya en claro que esto es imposible".

Un paso más, y nuestro Santo entra de lleno a tratar sobre el objeto secundario del conocimiento divino que abarca todo cuanto es o puede ser fuera de él.

Divide este tratado del modo siguiente: en general y en especial. En el primero estudia el objeto conocido principalmente y el objeto concomitante al objeto conocido principalmente. Acerca del primero estudia el objeto conocido (c. 49). A continuación el modo de ser conocido (c. 50).

En los capítulos inmediatamente precedentes decía Santo Tomás que Dios conoce su esencia como objeto primario y que en ella conocía todo cuanto conoce. Ahora bien, Dios conoce otros seres distintos de él (c. 49). Dios conoce plenísimamente su esencia; luego conoce algo distinto de El, porque el conocimiento del efecto es completo cuando se tiene conocimiento de su causa. Así, por ejemplo, decimos conocer una cosa cuando conocemos sus causas. Ahora bien, Dios, con su esencia, es causa del ser de todos los seres...; luego si les da el ser, los conoce, porque conoce su propia causa. Todo efecto tiene de alguna manera su imagen o semejanza en su causa. Dios, causa de todo ser, es intelectual; luego las semejanzas habrán de ser inteligibles; por tanto, Dios las entiende. "Al contemplar su propia esencia—dice el P. Muñiz—como causa ejemplar de todos los seres, el divino entendimiento forma las ideas que representan los infinitos modos en que su propia esencia puede ser imitada y representada; son los infinitos posibles que próxima, inmediata y formalmente dependen del entendimiento divino" ("Suma Teológica", intr. a las qq. 14 a la 18, p. 534, B. A. C., 1947).

Cuando se considera a sí mismo como causa eficiente y primera de todas las cosas, comprende el alcance de su virtud operativa, y ve, en consecuencia, los infinitos efectos a que se puede extender su acción omnipotente" (ibid.).

Este conocimiento que Dios tiene de todos los seres creados no es de tipo general, sino particular (c. 50). Pues así como es causa eficiente de todos y de cada uno en particular, así los conoce en toda su extensión y profundidad, con todas sus propiedades.

Digamos algo sobre la ciencia de Dios como causa de las cosas.

No cabe duda que cuanto existe refleja el influjo del entendimiento y de la voluntad divinos. Buscar, por tanto, las relaciones de causalidad entre Dios y las cosas, es buscar cómo se conjugan entre sí el entendimiento y la voluntad divina. Estas dos potencias divinas pueden tener dos manifestaciones: 1) O bien se trata de un acto de la voluntad dirigido por el entendimiento, o es un acto de entendimiento con presuposición del acto de la voluntad. En el primer caso, tenemos que, aunque las dos potencias dejaran sentir su influjo, la primera—la voluntad—se llevaría la hegemonía de la causalidad. En el segundo caso, esta causalidad se la reserva el entendimiento o la ciencia divina. Este es el punto que Santo Tomás prefiere. Debemos advertir, antes de resolver nada, que hay dos clases de ciencia-causa de las cosas: 1.ª, ciencia directiva o arquitectónica; 2.ª, ciencia-causa efectiva. Esta dirige y ejecuta. Los hombres tenemos ciencia en el primer sentido, pero no en el segundo, y esto porque la ciencia humana es imperfecta. La ciencia perfecta llega hasta la ejecución de lo entendido. Es incuestionable que la ciencia divina es causa directiva de las cosas, pero no es esto solo, sino que la ciencia de Dios es causa efectiva de las mismas. Para probarlo debemos tener en cuenta que las cosas concebidas por nosotros se convierten en realidad por tres categorías de motivos: 1) Los motivos propios de lo concebido o de la idea misma. Hay ideas que tienden de suyo a encarnarse, ideas-fuerzas, imperativos que se imponen por su belleza, sugestión o grandeza. 2) Este grupo es ajeno a la naturaleza de las ideas. Estas son balladíes. De suyo no se impondrían, pero se impone el que las tiene; v. gr.: trátase de tipos activistas, de carácter y voluntad que hacen cuanto piensan, aun cuando sea una bagatela. 3) Es de motivos ajenos a la idea y al sujeto que la expresa. Es extrínseco a todo esto. Son unas circunstancias que se nos imponen: el miedo, la obediencia, la sociedad, el respeto humano, etc., etc.

La base de la solución está en los primeros motivos. Para ver la solución hace falta recordemos lo siguiente: que a la elección—acto de la voluntad—sigue el imperio—acto de entendimiento—, y a éste sigue el uso activo. A esto se va a reducir todo el problema.

Cuando se dice que la ciencia de Dios es causa de las cosas, es por la eficacia del acto del imperio, intimar u ordenar. Esta eficacia del imperio no depende de un acto subsiguiente de la voluntad, sino de un acto precedente de la misma. Por tanto, la idea que es el orden de las cosas sería en el acto del imperio una idea-fuerza.

He aquí la tesis. Y se prueba: Aristóteles alabó a Anaxágoras porque dijo que la causa de las cosas es el entendimiento en su acto de imperio ("De anima", l. 3, lect. 7). Esta causalidad eficiente de la ciencia de Dios es tendencia o propiedad de toda ciencia. Aun de la nuestra, sólo que ésta es imperfecta. El hombre, cuanto hace, lo hace por mandato más o menos eficaz. El imperio es un acto específico del entendimiento (1-2, q. 17, a. 1); luego todo se hace por un acto de conocer. Como no es eficaz nuestro intelecto, encuentra un vacío entre él y las cosas y necesita de intermediarios, a los que impera para que hagan esto o aquello, cosa que no ocurre al entendimiento divino.

El entender en nosotros es algo accidental, no es de nuestra propia substancia; es un acto, un producto de una relación entre el sujeto cognoscente y el objeto. Es un ser distinto a la vez de la mente y del objeto. En Dios no cabe accidente de ninguna clase. ¿Cómo, pues, se explica el fenómeno del conocimiento de tantas cosas particulares?

En los capítulos 19, 20 y 42 rechazaba Santo Tomás, con múltiples razones, la multitud de seres coesenciales con Dios, y en el 23 desechaba toda posibilidad de existencia de accidentes en la esencia divina. A lo largo de los capítulos 51 y 52, Santo Tomás expone los inconvenientes filosóficos en que se incurriría, supuesta la admisión de accidentes en Dios o la de substancias coesenciales.

Los capítulos 53 y 54 los emplea en probar cómo se realiza esto y cómo se evitan estos escollos.

Una vez que Santo Tomás ha estudiado el conocimiento de Dios en lo tocante al medio que conoce y ha dicho que en sí mismo, como en su causa, y antes de tratar en particular de los objetos conocidos, v. gr., los posibles, el mal, los singulares, los enunciables, se dedica en cuatro capítulos a tratar del conocimiento divino por lo que tiene de conocimiento en sí, y así empieza diciendo que Dios conoce todo simultáneamente (c. 55). El Santo va haciendo una ingeniosa comparación entre el entendimiento humano y el divino, negando a éste todos los defectos que hay en aquél, concediendo, por consiguiente, al entendimiento divino lo que se ve precisado a negar al humano.

La conclusión puede ser ésta: Dios lo ve todo en su esencia; luego lo ve todo simultáneamente; pero el proceso que le impone la analogía es éste: 1) Nuestro entendimiento no puede entender muchas cosas de una vez: a) Porque como el entendimiento en acto es lo que se entiende actualmente (III "De anima", 4, 12; 5, 2; 430 a.), si entendiera muchas cosas en acto, el entendimiento sería a la vez muchas cosas. Esto es imposible. b) La potencia cognoscitiva no conoce en acto si no precede intención, y ésta no siempre está dirigida a muchas cosas a la vez. c) No es posible haya una sola consideración en un entendimiento que capte muchas cosas sucesivamente. d) La sucesión sin tiempo es inconcebible.

2) Dios entiende todo simultáneamente: a) Porque cuanto conoce lo conoce mediante una única especie—su propia esencia—. b) Cuanto cae bajo el conocimiento divino cae bajo una única intención. Dios ve su esencia, y al verla intuye todo aquello de que es causa. c) En Dios no puede darse sucesión ninguna. Su entender es su ser, y en su ser no hay antes ni después. d) El entendimiento divino no está en potencia para entender, sino siempre en acto.

De todo lo dicho síguese que el conocimiento divino no sea habitual (c. 56), ni discursivo (c. 59), ni que Dios entienda componiendo y dividiendo (c. 58).

1) No es conocimiento habitual: a) Porque todo lo conoce en acto (c. precedente). Si su conocimiento fuera habitual, algo no conocería en acto... simultáneamente. b) Tener el hábito de conocer y no conocer en acto supone potencialidad. Dios no tiene potencialidad ninguna. c) Quien conoce mediante hábitos conoce mediante especies. Dios no conoce mediante especies, sino mediante su esencia...

2) El conocer de Dios no es discursivo (c. 57). Por discurrir entiende el Santo el conocer una conclusión mediante un principio ya conocido; así como en el silogismo, de la confrontación de dos propo-

siciones conocidas, llegamos al conocimiento de una conclusión desconocida. Como hemos dicho antes, Dios no conoce sucesivamente, sino simultáneamente, lo cual hace imposible todo discurso. El discurrir supone potencialidad, y en Dios no cabe potencialidad.

Parejamente se descarta de Dios el conocimiento por vía de composición, división o distinción. Dios ve todo en su esencia tal y como es, incompleja, simple, y así es como ve todo, simplicísimamente, sin necesidad de disecciones lógicas. Esto no obsta para que Dios conozca la verdad de los enunciables, formados a base de los pensamientos humanos, en los que están contenidas las proposiciones (c. 59).

El mismo Santo nos lo prueba claramente en la "Suma Teológica" (1, q. 14, a. 14). Dice allí: "Por lo mismo que conoce las cosas materiales de modo inmaterial y las compuestas de modo simple, así conoce también los enunciables, no a la manera de proposiciones enunciables, es decir, que en su entendimiento no existe la lobor de composición y división que requieren las composiciones, sino que, al conocer la esencia de cada ser, ve por simple inteligencia cuanto hay en él. Lo mismo que si nosotros, por el hecho de conocer lo que es el hombre, supiéramos todo lo que se puede decir de él".

Estudiado el objeto del conocimiento divino en general, en lo que atañe al medio y al conocimiento en sí, pasa Santo Tomás a estudiar el objeto en sí del conocimiento divino, esto es, la verdad divina...

Dios es la verdad (c. 60), Dios es la más pura verdad (c. 61), Dios es la primera y suma verdad (c. 62), y la verdad—dice Santo Tomás—es una perfección de la inteligencia o de la operación intelectual. Ahora bien, el entender de Dios es su propia substancia (c. 45), y, por otra parte, Dios es perfecto sin que le sobreañadamos—no se puede—perfección alguna. Luego si la verdad es una perfección y Dios tiene por derecho propio todas las perfecciones..., la substancia de Dios es la verdad...

Todo lo que Dios es lo es esencial y no participativamente. Dios está en posesión de la verdad (c. 59), luego la tiene esencialmente.

Dios es la más pura verdad (c. 61). La verdad es incompatible con la falsedad. Dios es la misma verdad (c. 60). Luego...

El entendimiento no se engaña cuando conoce el ser, la esencia... Ahora bien, todo conocimiento del entendimiento divino es a modo del entendimiento que conoce la esencia, la quiddidad (c. 58). Luego es imposible sorprender falsedad en el conocimiento divino. Dios es la primera y suprema verdad (c. 62). El ser y la verdad son convertibles, recíprocos. Dios es el primero y más perfecto ser; luego... Lo que se predica de uno esencialmente, le conviene o pertenece con toda propiedad. La verdad se predica de Dios esencialmente; luego su verdad es la primera y más perfecta.

Pasa ahora el Santo a estudiar el objeto del conocimiento divino considerado como tal, es decir, singularizado, con sus notas y propiedades... Es relativamente fácil admitir en un gobernante el conocimiento de todo cuanto ocurre, debe o puede ocurrir de más nota y aun conocer muchas cosas más, de menor cuantía, por el conocimiento que tiene de sus causas; pero a ningún gobernante le concederíamos un conocimiento total de todas las particularidades no ocurridas, o que están ocurriendo u ocurrirán, o que, debiendo o solamente pudiendo ocurrir, no ocurrirán, por un acontecimiento imprevisto. ¿Dios tiene conocimiento perfecto de todo, ocurrido, ocurrente o que puede ocurrir? ¿Conoce lo que no es? Sí. Después de lo dicho primera-

mente en esta introducción, huelgan estas preguntas... Dios lo hace todo o hace que no se haga; Dios lo ve todo en su esencia... Dios conoce todo. No han faltado filósofos que hayan hecho de Dios un conocedor de universales abstractos.

Siete son las razones en que se apoyan para negar a Dios este conocimiento (c. 63): a) la materialidad del singular; b) la contingencia; c) la mutabilidad, inconsistencia; d) la voluntariedad que las causa, incognoscible, si no es para el sujeto; e) la infinidad de singulares; f) la poca valía de muchas cosas; g) la malicia o maldad, de la que no osaríamos hacer a Dios causa..., y Dios conoce cuanto conoce porque es su causa.

Sin amilanarse lo más mínimo ante tal cúmulo de fuentes de objeciones, nuestro Santo dice (c. 64): 1) para excluir de Dios tal error y poner de manifiesto la perfección de la ciencia divina, habremos de andar con cautela e inquirir con diligencia qué se haya de decir sobre cada una de estas cuestiones; así, primeramente demostraremos que Dios conoce los singulares; 2) que conoce incluso lo que no existe en acto; 3) que conoce con conocimiento infalible los futuros contingentes; 4) que conoce los movimientos de la voluntad; 5) lo infinito; 6) todo, por vil y despreciable que parezca; 7) el mal y toda clase de privaciones y defectos... No tenemos por qué detenernos en introducir al lector en algunos de los capítulos aquí apuntados, como es el que Dios conoce: a) los singulares; b) lo más vil y despreciable; c) los movimientos de la voluntad, toda vez que Dios es primer motor y causa de todo movimiento, incluso del primer acto de la voluntad. Otros capítulos, por el contrario, han suscitado la discrepancia dentro del pensamiento católico, como, por ejemplo, los que tratan del conocimiento de los posibles, de los futuros contingentes y del mal. ¿Cómo conoce Dios esto?

Que Dios conozca los singulares, pues tal y como son los hizo, y que conozca los objetos infinitos, no encierra ninguna contradicción y está muy conforme con la omnisciencia divina, nacida al calor de su omnipotencia creadora; pero la dificultad, y dificultad objetiva, es la que hay en afirmar que Dios conoce el mal y toda clase de privaciones, siendo así que son algo, si vale hablar de este modo, que no es, que no fué hecho por Dios. ¿Cómo Dios lo conoce en su esencia, causa de todo? ¿Cómo conoce Dios el mal y cuanto no tiene acto, si una cosa en tanto es cognoscible en cuanto está en acto? No menor es la dificultad que surge al tratar de lo contingente o de los futuros contingentes. ¿Cómo conoce Dios este futuro?... ¿Con conocimiento necesario? Entonces son futuros necesarios. ¿Con conocimiento libre? Luego serán futuros contingentes. Dios en tanto conoce en cuanto causa, y causa en cuanto que voluntariamente se determina a ello. Por consiguiente, los futuros contingentes son causados por Dios y, por tanto, son efectos necesarios; luego no son contingentes; tanto la ciencia de Dios y su determinación a hacer o no hacer son unas con su esencia; luego son inmutables, necesarias. Luego, como causa necesariamente, sus efectos son necesarios, y su conocimiento también necesario. Aquí surge otra contradicción: lo posible o contingente es variable, puede ser y no ser, y Dios, por otra parte, lo causa y lo conoce necesariamente. Así enfocada la cuestión, ofrece dificultades, que intentaremos solucionar.

Para evitar confusiones conviene tener en cuenta la distinción que se impone de que en Dios hay una ciencia de omnipresencia—Dios

conoce y sabe todo porque todo lo ve desde la eternidad—. Esto está claro; y una ciencia-causa de todo, y es aquí donde reside la dificultad mayor, y es a lo que vienen los capítulos 66, 67 y 71.

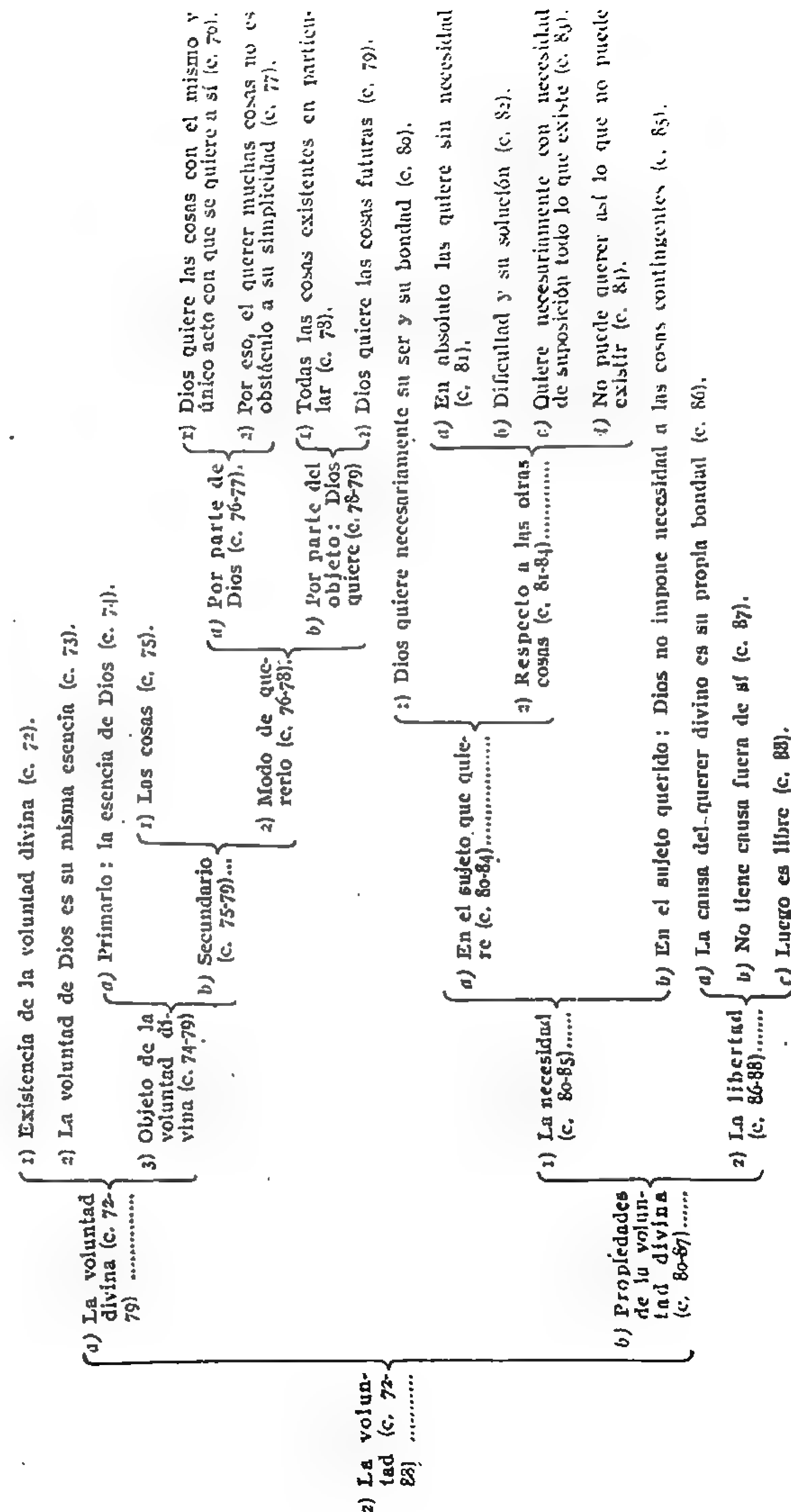
B) *De la voluntad de Dios:* a) *La voluntad divina.*—La segunda potencia de que está dotado todo ser espiritual es la voluntad, inclinación ciega hacia lo que el entendimiento presenta. De aquí que, estudiado el entendimiento divino en sus distintas facetas, venga el tratar de la voluntad divina. Santo Tomás dedica a este tratado diecisiete capítulos (del 72 al 88). En primer lugar estudia la existencia (c. 72). Probada la existencia, estudia la esencia o naturaleza (c. 73); objetos: primario (c. 74), secundario (c. 75). Corolario: querer muchos seres no repugna a la simplicidad divina (c. 77). Por parte del objeto (c. 78). Si quiere lo particular, lo existente (c. 79). Estudiado el objeto primario y secundario de la voluntad divina, pasa Santo Tomás a estudiar cómo quiere Dios, ya sea el objeto primario, ya sea el secundario (c. 81). Si Dios quiere necesariamente el objeto secundario o lo creado (c. 82) o sólo hipotéticamente (c. 83). Si quiere lo imposible (c. 84). Si impone necesidad a los seres queridos (c. 85); motivos del querer divino (c. 86). Si es causa del querer, o más bien su querer es causado y movido por los seres creados (c. 87). A continuación estudia la voluntad en su relación con el entendimiento: Dios es libre (c. 88).

Véase en la página siguiente el croquis de todo el aspecto general de este apartado.

Exposición filosófica de Santo Tomás.—1.º **Existencia** [13].—Prueba el Santo la existencia de la voluntad en Dios no con razones generales, como pudiera hacerlo, siguiendo, por ejemplo, la cuarta vía, "la de las perfecciones", discurriendo así: Dios es causa de todas las perfecciones de las criaturas; de éstas las hay dotadas de entendimiento y voluntad; luego Dios tiene entendimiento y voluntad.

También pudo haberlo hecho a la inversa... Todo lo que hay en

[13] No podían faltar, en materia de tan capital importancia en el orden moral, filósofos y teólogos que sostuvieran las posiciones más absurdas.
Los que identificaban a Dios con la materia prima.
Los que ponen en Dios los actos por necesidad.
Los que niegan a Dios el libre albedrío, bien cuanto al ejercicio y especificación, bien cuanto al ejercicio solamente. Denz. 373: «Dios solamente puede hacer un omitir («dimittere») de aquella manera y en aquel tiempo en el que lo hace y no en otro». Tesis de Pedro Abelardo, condenada por la Iglesia en el concilio Senonense de 1140 ó 41.
Los optimistas cosmológicos, para quienes Dios crea siempre y sólo lo mejor, que si lo es porque Dios lo crea «hic et nunc», no lo crea porque lo es. Dios hace buenas las cosas, pero las cosas no arrastran a Dios... Pueden consultarse para este asunto el breve «Dum acerbissimas», del 26 de septiembre de 1835, condenando ciertas proposiciones, mejor, la doctrina de Jorge Hermes (Denz. 1618 ss.); el breve «Eximiam tuam», del 15 de junio de 1857, contra Antonio Guenther (Denz. 1655), y el decreto del Santo Oficio del 14 de diciembre de 1887, condenando, entre otras, la siguiente proposición del Rosmini: «El amor con el que Dios se ama, incluso en las criaturas, el cual es la razón de por qué se determina crear, constituye una necesidad moral, que en el ser perfectísimo siempre produce un efecto; esta necesidad sólo en muchos seres imperfectos deja íntegra la libertad bilateral» (Denz. 1908).
Los fatalistas, para quienes Dios impone necesidad a las cosas, y aquellos que, por el contrario, sostienen la volubilidad de la voluntad di-



el efecto es necesario encontrarlo en la causa, pues nadie es causa de sí mismo. En algunos seres encontramos voluntad; luego ha de haberla en su causa, pues que no se la han dado los efectos a sí mismos.

A la causa de todos los seres llamamos Dios; luego Dios tiene voluntad. No obstante, el Santo quiere probar la existencia de la voluntad divina por razones más propias, y así dice en el capítulo 72: del hecho de que Dios es inteligente síguese que tenga voluntad. Razón: como el bien entendido es el objeto propio de la voluntad, síguese que el bien entendido, en cuanto tal, sea querido. Ahora bien, lo entendido dice relación a inteligencia; luego quien entiende el bien, necesariamente en cuanto tal, ha de ser quien lo quiera. Dios entiende el bien, pues siendo el inteligente más perfecto (cc. 44 y 45), entiende el ser y su razón de bien; luego quiere el bien.

Varias otras razones da aquí el Santo, entre ellas una muy semejante a la que trae en la "Suma Teológica" (1, q. 19, a. 1), y que suele ser muy usada. Es la de la forma de todo ser y su inclinación. La voluntad es la inclinación de entendimiento. Oigamos cómo la ha vertido ya al español el P. Muñiz en la introducción a dicha cuestión 19 (ed. B. A. C. 1947, p. 699): "A toda forma sigue siempre una inclinación, o apetito, o tendencia, en cuanto que el ser que la tiene tiende hacia ella cuando aun no la poseía, y descansa y se goza en ella una vez que actualmente la posee. Y es que todo ser ama su perfección, la cual le viene por la forma. A la forma natural sigue en todo ser una tendencia o inclinación que se llama apetito natural. Por idéntica razón, a la forma aprehendida por el conocimiento sensible como conveniente y perfectiva del ser, o disconveniente o contraria a él, sigue un movimiento de atracción o de repulsión que se llama apetito sensitivo. De igual modo, a la forma aprehendida por el entendimiento como conveniente o contraria a la persona inteligente, debe seguir un movimiento de afecto, de simpatía o de aversión, al cual llamamos apetito sensitivo o voluntad. Luego todo ser inteligente está necesariamente dotado de voluntad."

---

vina, mudable a merced de nuestras oraciones y súplicas. Todos los herejes y protestantes, que hacen a Dios causa del mal.

Es excusado aducir testimonios escriturísticos en pro de la voluntad de Dios; pueden consultarse, no obstante, Ps. 134, 6; Sap. 11, 25; Rom. 9, 18 ss.

La Iglesia católica enseña: «Este solo y verdadero Dios, por su bondad y omnipotente virtud, no para acrecentar su bienaventuranza ni adquirirla, sino para manifestar su perfección mediante los bienes que esparce entre las criaturas, con libérrimo consejo, creó todas las criaturas desde un principio y simultáneamente, sacándolas de la nada, ya sea espiritual, ya corporal, angélica y mundana, y después creó la criatura humana como constituída de espíritu y de cuerpo» (Denz. 1783).

Tanto en las decisiones eclesiásticas como en los testimonios de la Sagrada Escritura abundan las autoridades en pro de la necesidad con que Dios se ama a sí mismo, la libertad con que ama lo que está fuera de él; cómo su voluntad es causa de cuanto existe, cómo no siempre se cumple lo que Dios quiere condicionalmente (Jonás) y cómo todo se cumple cuando lo quiere necesariamente o consiguientemente; cómo su determinación, cuando la pone, es inmutable, pero cómo, a pesar de su inmutabilidad en sí, no impone necesidad de ser absoluta sobre las cosas en que recae...

Dios no quiere el mal moral o pecado, sí el físico. Puede querer un mal físico para sacar de él un bien moral u otro físico más excelente.

Si Dios en tanto quiere en cuanto entiende (c. 72), de la misma manera amará que entenderá. Dios entiende por su propia esencia (cc. 45 y 46) es su propia esencia; luego quiere por su esencia, y su querer es su propia esencia. Sólo hemos de seguir paso a paso el orden antes fijado al tratar del entendimiento divino, y tendremos una explicación de la voluntad divina.

2.° **Objeto de la voluntad divina.**—Según esto, tenemos que Dios, como ser inteligente, tiene voluntad; esta voluntad es su misma esencia. La esencia de Dios es la bondad infinita; pero aquí el objeto primario de la voluntad y del querer divinos es la bondad infinita. Así, en Dios se da el caso de que el amor se salve sin suponer una inclinación hacia algo fuera de él, algo por alcanzar. Más bien tiene el aspecto de gozo o deleite en el bien poseído, no el de amor en general o el de deseo de un bien futuro.

Santo Tomás prueba todo esto (c. 74) diciendo: el bien entendido es el objeto de la voluntad. Ahora bien, lo que principalmente Dios entiende es la esencia divina. Luego la esencia divina será sobre lo que gire principalmente la voluntad divina...

Lo apetecible se compara al apetito como un motor al móvil (c. 44), y así también lo querido a la voluntad, pues la voluntad pertenece al reino de potencias afectivas. Si la voluntad divina tuviera un objeto más principal que la esencia divina, seguiríase que este objeto sería superior a la divina voluntad, a quien movería. Dios no sólo ama como objeto principal su propia esencia divina, sino que por ella y en ella ama todo cuanto ama fuera de ella (c. 75). Quien ama el fin, necesariamente ama todo lo que le conduce a dicho fin. Dios es el fin último de todos los seres. Luego del hecho de que se quiera a sí, síguese que quiera a todo lo que a él está dirigido u ordenado.

Hay un apotegma filosófico que reza: el bien es difusivo, tanto ontológica como filosóficamente considerado. Lo bueno es aquello a lo que nada le falta, o sea, lo perfecto. La perfección consiste en ser y en obrar según su ser. De aquí que ser perfecto es aquel que es capaz de producir otro semejante a sí. Pues bien, Dios es perfecto; por tanto, comunicable. Dios es bueno, suma bondad; por consiguiente, sumamente comunicable. De aquí la enorme y variada difusión de su bondad infinita en bondades analógicas y particulares, y, por ende, la necesidad de que Dios, que ama su esencia como objeto primario, como bondad suprema, ame también, por el amor que se tiene a sí mismo, a las demás bondades particulares, por ínfimas que las queramos suponer, pues de Dios vienen y hacia Dios están dirigidas como al fin (c. 75).

Da un paso más, y ya no sólo dice que Dios ama a todos y a cada uno de los seres por el amor que se tiene a sí, sino que los une en un mismo acto. Con un mismo acto ama Dios su esencia y todo cuanto ama fuera de ella (c. 76). Basándose en los principios asentados en el capítulo anterior, de que Dios quiere cuanto fuera de su esencia existe, porque esta esencia es el fin último de todo su querer, síguese que todo esto se efectúa mediante un solo acto, porque el fin, comparado con todo aquello que solamente se quiere por él, es como la razón formal al objeto. Ahora bien, toda potencia tiende con un mismo acto hacia el objeto y hacia la razón formal del objeto; por ejemplo, con un mismo golpe de vista vemos la luz y el color, visible en acto únicamente mediante la luz. Además, lo

querido es a la voluntad como lo movido al motor. Si admitimos en Dios un acto de la voluntad con el que quiere lo que no es su esencia, distinto de aquel por el que la quiere, síguese que en Dios haya varios estímulos o motores, cosa que repugna metafísicamente a la simplicidad divina. Corolario que Santo Tomás expone en el capítulo 77 para continuar su estudio sobre el modo de querer.

Por lo que respecta al objeto, prueba que Dios no sólo quiere a todos los seres por viles que sean, universalmente considerados, esto es, en cuanto que quiere ser principio de todos los bienes que de él mismo dimanan, no, sino también en particular, uno por uno (c. 78).

Extrema más su posición y prueba que el amor de Dios llega también a lo no existente todavía (c. 79), pero que pronto o tarde existirá. Soslayando algunas dificultades, más aparentes que reales, el santo Doctor asienta y confirma su conclusión con varios razonamientos, de los que entresacamos el siguiente: "Contestemos, pues, que, puesto que el bien aprehendido mueve a la voluntad, el acto mismo de la voluntad ha de seguir a la condición de la aprehensión, de la misma manera que los movimientos de los seres movidos siguen a las condiciones del moviente causa del movimiento".

Pero la relación del sujeto que aprehende con el objeto aprehendido es consiguiente a la aprehensión misma, pues por la acción de aprehenderlo es como el sujeto se relaciona con el objeto. Y el sujeto aprehendente no capta el objeto sólo como existente en él, sino como existente en su misma naturaleza; pues no sólo sabemos que conocemos una cosa, que es precisamente existir en el entendimiento, sino también que ella existe, existió o existirá en su propia naturaleza. Y aunque en este momento la cosa no existe sino en el entendimiento, la relación consiguiente a la aprehensión se establece con ella, no como existe en el cognoscente, sino como es la propia naturaleza, captada por el sujeto.

"Por lo tanto, hay una relación entre la voluntad divina y la cosa que no existe actualmente, en cuanto ella existe en su naturaleza propia por algún tiempo, y no sólo en cuanto existe en Dios, que la conoce. Quiere, pues, Dios, que lo que ahora no existe exista en algún tiempo, y no lo quiere solamente en cuanto lo conoce."

b) *Propiedades de la voluntad:* 1) *Necesidad de la divina voluntad* [14]. — Prosiguiendo su labor lógicamente, nuestro Santo se propone la doble cuestión de la necesidad de querer que Dios tiene y de la causalidad de su voluntad (c. 86). En cuanto a lo primero, distingue entre necesidad absoluta e hipotética (c. 83). La absoluta la considera por el respecto que dice a Dios como primer objeto querido (c. 80). Razón: 1) "todo ser quiere necesariamente su último fin. El hombre, por ejemplo, quiere necesariamente su bienaventuranza; no puede querer su mal, quiere ser y no puede querer no ser". Pero de ninguna manera se ha de sostener que Dios quiera

[14] En la nota anterior hemos recogido algunos textos eclesiásticos en contra de ciertos errores filosóficos, el fatalismo, el optimismo cosmológico, que quitaban a Dios la libertad, bien sea en cuanto al ejercicio, bien en cuanto a la especificación y a veces respecto a los dos conjuntamente. Recordemos los pasajes traídos por Denz. 374, 501, 503, 607, 1618, 1655, 1908.

La Sagrada Escritura es también abundante en testimonios que avalan la libre voluntad de Dios. Volveremos sobre este tema al llegar al capítulo 88, que viene a ser como el resumen o conclusión a que nos conducen estos ocho capítulos que iniciamos en el presente.

todos los demás seres con necesidad absoluta (c. 81), porque 2) "la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin si es posible conseguirlo sin ello. Un médico, por ejemplo, supuesta su voluntad de curar, no tiene necesidad de administrar al enfermo los medicamentos sin los cuales puede sanar. Como quiera, pues, que la bondad divina puede existir sin las criaturas, es más, ningún acrecentamiento le viene de ellas, no tiene necesidad de quererlas por el hecho de querer su bondad". Aun cuando surjan aparentes inconvenientes de no querer Dios necesariamente lo que está fuera de él, como sería un inconveniente suponer potencialidad y variabilidad en Dios al poder querer y no querer, y el negar necesidad a lo que le es natural, como es querer lo que causa o el verse determinado a querer esto o aquello por una razón extrínseca a él, toda vez que Él no quiere necesaria, sino indiferentemente.

Dios, todo cuanto quiere fuera de él, lo quiere hipotéticamente (c. 83). Como bien dice el P. Muñiz ("Suma Teológica", intr., q. 19, p. 1, ed. B. A. C., 1947, p. 700), "Dios no puede amar las cosas sino como medios. Un medio se ama necesaria o libremente, según que sea necesario o sólo conveniente para el logro del fin por razón del cual se ama".

Como decía el Angélico poco ha, los medios no se quieren necesariamente si no son imprescindibles para alcanzar el fin. La divina bondad no necesita de medios para ser querida; luego Dios muy bien puede llegar a su fin último, que es el amor de su propia esencia, saltándose todos los medios. "De dos maneras se puede llamar necesaria alguna cosa: con necesidad absoluta o con necesidad hipotética o por suposición. La necesidad absoluta de algo se deduce de la relación que hay entre sus términos, bien porque el predicado entra en la definición del sujeto, y por esto es necesario que el hombre sea animal, o porque el sujeto forma parte del concepto del predicado, y así es necesario que un número cualquiera sea par o impar. Pero el hecho, por ejemplo, de que Sócrates esté sentado no tiene esta clase de necesidad, y, por tanto, no es absolutamente necesario, si bien puede llamarse necesario hipotético o por suposición, pues, suponiendo que se siente, es necesario que esté sentado mientras lo está" (1, q. 19, a. 3; cf. "De veritate", q. 23, a. 4 ad 1).

Esta última necesidad es la que Santo Tomás concede a las criaturas con respecto a la voluntad divina. Así nos lo prueban las siguientes razones, entresacadas del capítulo 83: "Se ha demostrado ya que la voluntad divina es inmutable, y en todo inmutable. Una vez hay algo, no puede después no haberlo, pues decimos que algo se mueve cuando se encuentra de distinta manera ahora y antes. Si, pues, la voluntad divina es inmutable, admitido que quiere algo, ella ha de quererlo con necesidad hipotética."

"Todo lo eterno es necesario. Y es eterno el acto de querer Dios que exista aquel efecto, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Es, pues, necesario; pero no absolutamente, porque la voluntad de Dios no tiene relación necesaria con tal objeto. Luego es necesaria con necesidad hipotética."

De lo dicho se desprenden dos corolarios: 1) Dios no quiere lo que de suyo es imposible (c. 84); 2) la voluntad divina ni quita la contingencia de los seres ni les impone la necesidad absoluta (c. 85). Vayamos por partes: lo imposible de suyo es lo incompatible, verbigracia, el que el hombre sea animal irracional, de donde se seguiría que lo racional era irracional, cualidades que son contrarias.

Dios quiere que algunos seres sean contingentes.

Asentada la libertad del querer divino, Santo Tomás pasa a estudiar su causa, ya por parte del objeto querido (c. 86), ya por parte del sujeto o voluntad (c. 87).

2) *La voluntad divina.*—En cuanto a lo primero, dice que, efectivamente, la voluntad divina tiene su razón de ser o su motivo, o sea, tiene su fin, que es su propia bondad, en gracia a la cual Dios quiere todo cuanto quiere, puesto que son medios que conducen a dicho fin. Oigamos la razón que nos da de por qué quiere y cómo quiere Dios al hombre, al mundo, razón que debieron haber tenido en cuenta cuantos cosmólogos optimistas que, al amparo del argumento de razón suficiente, limitaron el poder divino a la perfección del mundo actual, sin concederle ni lo que concederíamos a un poeta de pobre imaginación, es decir, el idear un mundo mejor.

"Podemos ir señalando razones a la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razón para que sea hombre; quiere que el hombre exista para complemento del universo. Y quiere el bien del universo por ser conforme a su bondad".

"Pero esta triple razón no procede según una misma relación. La bondad divina ni depende de la perfección del universo ni le viene de ella acrecentamiento alguno. En cambio, la perfección del universo, aunque depende necesariamente de algunos bienes particulares, que son parte esencial del universo, no depende necesariamente de otros que no por eso dejan de acrecentar algo su bondad y belleza. Tales son, por ejemplo, los seres que existen solamente para ayuda y ornato de las otras partes del universo. Pero el bien particular depende necesariamente de lo que es absolutamente indispensable para su existencia, aunque tenga algo que sirve para su mejoramiento. Por lo tanto, la razón que determina a la voluntad divina, unas veces es cierta conveniencia; otras, una utilidad, y otras, una necesidad hipotética; pero con una necesidad absoluta sólo se quiere a sí mismo".

Puestos a admitir una razón, un motivo, un porqué de la voluntad divina, no podemos afirmar que este motivo, razón o causa sea algo ajeno a Dios. La causa motora del querer es el fin. El fin de la voluntad divina es la divina bondad; luego la bondad es para Dios la causa de querer y su querer mismo. Todo lo demás está teleológicamente subordinado. Todo es querido por uno, y en este uno es querido todo. Dios con un solo acto quiere su bondad y todo cuanto por ella y en ella quiere.

De estos principios saca Santo Tomás la conclusión de que es insostenible la postura, que él apellida de error, de quienes dicen que todo depende en absoluto de la simple voluntad de Dios, sin tener en cuenta su sabiduría ordenadora y subordinadora. Esto es así porque Dios lo quiso... efectivamente, pero quiso que fuera así porque así y no de otra manera lo dispuso su divina sabiduría, de la que dice el salmo 103, v. 24: "Todo lo hiciste con sabiduría"; y en otro lugar: "Dios difundió su sabiduría sobre todas sus obras" (Eccl. 1, 10).

Ya quedó esto apuntado al tratar de la ciencia de Dios como creadora de todo por medio del acto del imperio, donde se conjugan entendimiento y voluntad.

Corolario.—Dios es libre [15] (c. 88).

Hasta aquí venía el Santo probando negativamente la existencia del libre albedrío en Dios; es decir, nos venía probando que Dios no obra o hace nada obligado. Ahora nos lo va a demostrar positiva y directamente. Este capítulo, pues, viene a ser la conclusión legítima de los dos anteriores.

Haremos caso omiso de las distinciones entre libertad cuanto al ejercicio y libertad cuanto a la especificación. Tampoco pararemos mientes en las disquisiciones metafísicas de Cayetano y de Suárez.

Santo Tomás traspone todas las distinciones con el silencio para probar llanamente que Dios es libre.

Empieza diciendo que Dios no ama con necesidad lo que está fuera de él...; luego es libre; de donde podemos, sin mucho esfuerzo, deducir que Dios no es libre respecto a su propia bondad, pues que la ama necesariamente. En efecto, la voluntad, como potencia apetitiva, no es libre respecto a lo que necesariamente quiere. Lo contrario supone contradicción. Pero es libre respecto a lo no necesario para conseguir su fin. Dios puede conseguirse a sí mismo sin necesidad de salir a las criaturas; luego no las quiere necesariamente; es libre de quererlas o dejar de quererlas. Esto, claro está, hablando con lenguaje vulgar y corriente, ya que en Dios no hay sino un acto por el que quiere o no quiere. Dios—añade—tiende a las cosas a que no está determinada su naturaleza, en cierto modo siguiendo su entendimiento (cf. c. 82), pues a toda forma sigue su inclinación. Aquélla es aprehendida por el entendimiento; por tanto, sigue el apetito o voluntad. Tender hacia un bien no exigido por propia naturaleza racionalmente y no por fuerzas de la misma naturaleza, es lo que llamamos en el hombre la posesión del libre albedrío; luego igualmente en Dios. La voluntad reza con el fin. La elección, con los medios que conducen al fin. El fin de Dios es su bondad; lo demás son medios; luego Dios quiere su bondad y elige sus medios. La elección por propia definición implica libre albedrío.

Ser libre equivale a ser señor de sus actos. ¿Quién más dueño de sus actos que el primer motor inmóvil? ¿Quién pudo nunca moverlo y dirigirlo hacia algo? De aquí que pueda columbrarse cómo desde cualquiera de las cinco vías tomistas puede probarse la

[15] Hemos preferido recoger en esta nota cuantos textos y autoridades pudiéramos haber expuesto al tratar los capítulos 86 y 87, para así poder dar un aspecto más de conjunto de la libertad divina.

El libre albedrío es una facultad de la voluntad y de la razón (cf. 1-2, q. 1, a. 1); el ser libre no reconoce en los actos que ejecuta intervención violenta del exterior.

Tampoco aquí podían faltar errores; pueden reducirse al fatalismo, gnosticismo, panteísmo, protestantismo y la doctrina de Wicleff (Denz. 607). En los últimos tiempos pueden contarse entre los impugnadores del libre albedrío divino a Hermes (Denz. 1619) y a Guenther (Denz. 1655).

La Sagrada Escritura en muchos textos enseña explícitamente la libertad de Dios: Rom. 9, 20; 1 Cor. 12, 11; Eph. 1, 11.

La Iglesia en los ya citados números condena las doctrinas de quienes de una manera u otra menoscaban o capitidisminuyen la libertad divina. Por fin, el concilio Vaticano definió solemnemente que Dios ha creado todas las cosas por la libérrima determinación de su voluntad» (Denz. 17).

«Si alguien dijere que Dios no ha creado las cosas con una voluntad exenta de toda clase de necesidad, sino que las ha producido con la misma necesidad con que se ama a sí misma, sea anatema» (Denz. 1805).

libertad divina. De hecho, el Santo da fin a su capítulo 88 diciendo que de la misma definición nominal se desprende la existencia de la libertad en Dios. Dice: según el Filósofo trae en el principio de la "Metafísica" (c. 11, 9), libre es lo que es causa de lo suyo o de sí, y esto a nadie puede convenir mejor que a la causa primera, que es Dios; así vimos que lo probaba en el capítulo 13, dedicando todo él a las pruebas directas de la existencia de Dios.

c) Las pasiones y virtudes divinas

Anteriormente, al tratar los atributos divinos, distinguíamos las perfecciones humanas, atribuibles a Dios, en absolutamente simples, simples y mixtas, y probamos de qué manera se le podían atribuir unas y otras. No teníamos inconveniente en atribuirle el tener las primeras formalmente, al paso que las otras o no las tenía o sólo era virtualmente.

Este es el caso que nuevamente surge ante nuestra consideración provocado por Santo Tomás en los capítulos 89, 91, distribuídos según el presente orden:

- *b)* Las pasiones (c. 89-91).......
  - 1) En Dios no existen pasiones propiamente dichas, o sea, del apetito sensitivo (c. 89).
  - 2) Pasiones impropiamente dichas, o actos de la voluntad, sí (c. 90-91)...........
    - *a)* En Dios hay deleite y gozo (c. 90).
    - *b)* En Dios hay amor (c. 91).

Dios, ¿tiene pasiones? El nombre pasión tiene varios sentidos muy distintos. El que aquí hace al caso diremos que es, traduciendo la definición escolástica, el acto del apetito sensitivo que busca el bien sensible o rehuye el mal, dirigido por la fantasía o imaginación, y que se efectúa con cierta inmutación corporal.

Con la sola definición ante la vista, comprendemos que en Dios no puede haber pasiones en cuanto tales, pues de suyo supone imperfección, como Santo Tomás expone en el capítulo 89. No obstante, en el capítulo 90 dice que en Dios hay deleite y gozo, y en el 91, que Dios tiene amor, cosa que en un principio puede parecer una incongruencia, dado que son pasiones; pero nuestro Santo, que en el capítulo 89 expone las razones de por qué las pasiones, como género, y algunas, incluso, por razón de su especie, no convienen a Dios, expone también los argumentos en que se apoya para atribuirle amor, gozo y deleite.

Por lo que atañe a estos dos nos dice: "Hay pasiones que, aun cuando no convengan a Dios por razón de su género, no dicen incompatibilidad ninguna a la perfección divina por razón de su especie. Esto es lo que ocurre con el gozo y el deleite. Gozo es la complacencia del bien que se posee en acto. Por tanto, ni bajo la razón de objeto—el bien—ni bajo la razón de modo—tenido en acto—puede tenerse ninguna dificultad para no atribuírselo a Dios." Esto valga también para el deleite, cuya diferencia del gozo estriba en que aquél versa sobre el bien conjunto, unido realmente, mientras que el gozo, prescindiendo de la conjunción real, solamente supone el descanso de la voluntad en el objeto querido.

Igualmente puede probarse que en Dios hay amor (c. 91), es decir, no en lo que tiene de género, de pasión, sino en su especie, en cuanto voluntad del bien.

Santo Tomás nos dice en la 1-2 (q. 26, a. 3) que el amor es algo más amplio que la amistad y que la caridad. Estos son una especie de amor, y no al revés. De aquí que podamos distinguir en Dios el amor a todo ser, como bien en abstracto, prescindiendo de si es presente o futuro. Dios ama con este amor cuanto existe, no a sí con el de caridad, que implica, entre otras cosas, correspondencia, donación mutua... Un hombre en pecado no puede ser objeto, o mejor, sujeto de caridad; no obstante, lo es del amor divino. Cuanto existe, en tanto existe en cuanto que Dios le ama. Nuestro amor humano depende del ser amado. Por el contrario, el objeto amado depende de la voluntad de Dios. Esta causa la bondad de los seres, y la bondad de los seres estimula nuestra voluntad, nuestro amor.

En este capítulo 91 hace Santo Tomás una revisión de lo asentado en los capítulos 74 y 75, de que Dios se ama a sí mismo como objeto primario y a los demás seres en sí y por sí..., y al parecer se contradice, pues que aquí dice que amar es querer la cosa por lo que ella es, no por lo que de ella podemos aprovechar para un bien personal, ulterior, pues a esto se le llama amor accidental, ya útil, ya deleitable... Dios ama las cosas por sí y en sí, frase que ha dado pie al llamado egoísmo trascendental de Dios. Todo está en saber qué queremos decir con la palabra egoísmo. Es natural que no podemos atribuirlo a Dios con el sentido peyorativo vulgar. Dios no quiere las cosas porque algo puede aprovechar de ellas. ¿Qué podrán ofrecer a Dios que El mismo no les haya dado? Ahora bien, Dios ama las cosas en sí y por sí, y ¡cuántas gracias deben dar porque así es! ¿Qué sería de un ser si Dios no lo quisiera de ese modo? Pues que no existiría, ya que es metafísicamente imposible que Dios obre de otra manera. Sería obrar contra toda lógica poner medios sin ponerles fin adecuado... Dios es un agente infinito, una voluntad infinita; nada puede satisfacerle sino lo infinito, él mismo, y Dios no puede dejar de poner como fin de todo su propia bondad, y si crea, es en orden a esa bondad y por esa bondad...

Virtudes divinas.—Santo Tomás estudia las virtudes divinas según el presente croquis:

- *c)* Las virtudes (c. 92-96).......
  - 1) En general...
    - La bondad divina contiene todas las virtudes, aunque no a modo de hábito, pues en Dios su virtud es su esencia (c. 92).
  - 2) En particular (c. 93-94).
    - *a)* En Dios hay virtudes morales activas (c. 93).
    - *b)* En Dios hay virtudes contemplativas (c. 94).
  - 3) Corolarios (c. 95-96).......
    - *a)* Dios no puede querer el mal (c. 95).
    - *b)* Dios no odia nada (c. 96).

Hemos de distinguir entre virtudes perfectas absolutamente y perfectas sólo relativamente.

Al exponer la existencia de atributos en Dios, vimos de qué manera se predicaban de Dios las perfecciones absolutamente sim-

ples, las simples y las mixtas. Pues bien, la virtud, considerada genéricamente, es un hábito; por consiguiente, una cualidad arraigada en su sujeto, a quien da fortaleza y prontitud para obrar.

Toda cualidad es un accidente. En Dios no cabe accidente de ningún género (c. 23). Por consiguiente, la virtud así entendida no puede existir en El.

Es más, aun cuando, hecha omisión de este argumento, afirmásemos la existencia de virtudes en Dios, habríamos de tener en cuenta el grado de imperfección de estas virtudes. De éstas las hay que suponen, por propia definición, inferioridad, subordinación; verbigracia, obediencia, observancia, religión, temor, etc. Estas no pueden convenir a Dios. Otras no suponen imperfección sino por el sujeto en que están, de manera que, despojadas de los moldes humanos que las coartan y deforman, pueden muy bien ser atribuídas a Dios.

Veamos cómo Santo Tomás atribuye a Dios las virtudes (c. 92).

Dios es la perfección y bondad suma, por lo que encierra en sí todas las perfecciones. De la misma manera comprende todas las bondades.

La virtud es un hábito que hace bueno al sujeto y buenas sus obras. Si hace esto, es porque ya lo es él; y si la virtud es buena, es un bien, Dios tiene las virtudes; ahora bien, las virtudes no pueden estar en Dios a modo de hábito, pues es simple (cc. 18 al 38).

Finalmente, nos prueba cómo en Dios no puede haber virtudes activas que perfeccionen la propia vida del sujeto, pues versan sobre el uso de bienes corporales, apetitos sensibles, pasiones.

Dios tiene unas virtudes formalmente, otras eminentemente. Puede hacer los efectos que haría si las tuviera... La Sagrada Escritura atribuye a veces a Dios virtudes de suyo imperfectas; esto, claro, en un sentido metafórico; v. gr., 1 Reg. 2, 2: "No hay nadie tan fuerte como nuestro Dios". Sof. 2, 3: "Buscad a Yavé los humildes de la tierra, cumplid su ley..., buscad la mansedumbre."

En el capítulo 93 enseña las virtudes morales activas que podrían engendrar alguna duda y prueba cuáles pueden atribuirse a Dios.

Y, finalmente, en el capítulo 94 expone la existencia en Dios de las virtudes contemplativas, ordenadas a la pura contemplación de la verdad, no a la acción extrínseca. En éstas no puede surgir cuestión.

Trata en primer lugar de la sabiduría, conocimiento de las últimas causas. Dios se conoce a sí mismo principalísimamente, y en sí y por sí conoce todo lo demás. Dios es la causa primera en el ser, pero la última en el ser conocido; luego Dios es sapientísimo.

Dios posee ciencia altísima. Ciencia es el conocimiento de un efecto por su propia causa, es decir, conocer el orden entre el efecto y causa. Dios conoce el orden de todas las causas y de todos los efectos (c. 64). Es un primer motor inteligente y sabe a qué obedece todo orden o toda variación. La ciencia de Dios no es como la nuestra, tenida por raciocinio. Dios tiene entendimiento, o sea, conoce inmaterialmente sin discurso cuanto existe (c. 57).

De estas verdades filosóficas últimamente expuestas, es decir, del hecho de que toda operación de Dios sea virtuosa y que, como en Dios ser y obrar se identifican, la virtud de Dios sea su esencia, síguese que Dios no puede querer el mal ni odiar nada ni a nadie,

corolarios que Santo Tomás se encarga de deducir y exponer en los capítulos 95 y 96, respectivamente.

Dice en el 95: Dios no puede querer el mal: 1) porque todas sus operaciones nacen de virtud, y su virtud es su esencia, pues aun cuando la virtud divina se distinga de su esencia con distinción de razón, realmente son idénticas, de modo que no puede producirse una operación de la esencia divina sin que sea virtuosa. Dios no puede querer el mal ni puede hacerlo por deficiencia de su principio activo.

La bondad siempre tiende al bien, y al mal únicamente por error. En Dios no cabe error (c. 61); luego...

Idénticas razones pueden esgrimirse en pro del capítulo 96.

Estos dos corolarios han dado pie a una cuestión, si queremos doble, debatidísima y aun hoy sin solución definitiva entre los teólogos escolásticos. Si Dios no quiere el mal, se entiende el moral, el metafísico no existe, y el físico lo es muy relativamente, ¿por qué existe el pecado? ¿A qué obedece el pecado?

Si Dios no odia nada ni a nadie, ¿cómo se explica la predestinación y la reprobación eternas?

Dios no quiere el mal moral de culpa; el de pena y el físico los quiere indirectamente. Dios puede querer un bien físico o moral que exige y lleva consigo la destrucción de otro físico, pero menor, por una razón u otra.

2.° Resultado de las operaciones divinas: vida de Dios

a) **De la vida en sí.**—Finalmente, y a modo de epílogo, Santo Tomás nos ofrece un corto tratadito de la vida de Dios.

Después de lo que antecede es necesario que Dios tenga vida, pues acabamos de hablar de la inteligencia y de la voluntad divina, y el entender y el querer no pueden predicarse sino del ser viviente.

He aquí el orden con que estudia el Angélico la vida divina:

- 2) El resultado de las operaciones divinas: la vida en Dios (c. 97-102):
  - a. De la vida en sí (c. 97-99)
    - 1) Existencia: en Dios hay vida (c. 97).
    - 2) Esencia: Dios es su propia vida (c. 98).
    - 3) Duración: la vida de Dios es eterna (c. 99).
  - b. Perfección de la vida de Dios (c. 100-102)
    - 1) Dios es bienaventurado (c. 100).
    - 2) Dios es su bienaventuranza (c. 101).
    - 3) La bienaventuranza divina excede a toda otra (c. 102).

Como puede verse, trata en primer lugar de la vida en sí, y a partir del capítulo 100, de la especie de vida. Tocante a lo primero estudia: a) su existencia (c. 97); b) su esencia (c. 98); c) su duración (c. 99); cuanto a lo segundo, estudia: a) la existencia de la vida bienaventurada de Dios (c. 100); b) su esencia (c. 101); c) y, por último, comparándola con las otras vidas, la encuentra muy por encima de todas ellas (c. 102).

b) **Existencia.**—Dios es viviente (c. 97).

Llámase vida al movimiento con que el ser vivo se mueve a sí mismo; todo otro ser es movido por causas extrañas a él. Ahora

bien, ¿a quién mejor que a Dios le compete la vida, si es el primer motor inmóvil (c. 13), o sea, que no reconoce impulso ninguno y que a su vez es la causa de todo movimiento?

Además, Dios tiene en sí todas las perfecciones (c. 28). La vida es una perfección—de hecho los vivientes tienen la hegemonía sobre los no vivientes—. Por consiguiente, Dios es viviente.

c) **Esencia.**—Dios es su vida (c. 98).

Nunca más cierto aquel principio del Estagirita (II "De anima", c. 4, n. 4: Bk. 415 b 13) de que, para los vivientes, vivir es ser. En Dios su vida es su ser. El nombre de vida, dice Santo Tomás (1, q. 18, a. 11) se toma de algo que aparece exteriormente en las cosas, y que consiste en que se muevan a sí mismas. Pero no fué impuesto para significar esto, sino para significar la substancia a la que por naturaleza conviene moverse espontáneamente o de algún modo impulsarse a la operación, y, por tanto, vivir no es otra cosa que existir en determinada naturaleza, y vida significa esto mismo en abstracto, como carrera es el mismo correr en abstracto.

d) **Duración.**—Del hecho de que la vida divina sea su mismo ser, síguese que sea sempiterna (c. 99). Nadie deja de vivir sino por la separación de la vida. Y nadie puede separarse a sí de sí mismo sino mediante otro agente exterior que divide. Dios, por tanto, no dejará de vivir, porque El mismo es su vida, y El es indivisible, es simple. De aquí se sigue la mutua causalidad metafísica de los distintos atributos divinos. Como todos son uno con la divina simplicidad, todos son mutuamente concausados: Dios es inteligente, luego viviente; es viviente, luego inteligente, etc.

e) **Perfección de la vida.**—1) *Existencia.*—Un poco más, y el Angélico nos explica lo único que queda por concluir de todo lo asentado. Dios vive y es bienaventurado (c. 100).

Bienaventuranza es el estado perfecto con la concurrencia de todos los bienes posibles. Es lo último que una naturaleza puede desear tener de modo estable y duradero. Daremos de lado a las distinciones escolásticas entre beatitud formal y esencial y en qué acto consista la beatitud. Bástenos saber que el bien propio y acabado de la criatura intelectual es la bienaventuranza. Discurriendo analógicamente, vemos que Dios es un ser inteligente; luego su verdadero y último bien ha de ser la bienaventuranza. Quien no tenga la bienaventuranza, tiende a ella, se mueve hacia ella. Dios, como inteligente, tiene su bienaventuranza, y como inmóvil, prueba que ya goza de esa bienaventuranza.

Lo más deseado por toda naturaleza intelectual es lo que en ella es más perfecto, esto es, la bienaventuranza; lo más perfecto es la operación perfectísima, pues la potencia y el hábito se perfeccionan por la operación, y por eso dice Aristóteles que la bienaventuranza es operación perfecta (X "Ethic.", 7, 1). Ahora bien, la perfección de la operación depende de cuatro cosas: a) de su género, que sea inmanente en el sujeto; b) del principio de operación: que sea la potencia más excelente; c) del objeto de la operación: entender lo inteligible más puro; y d) de la forma de la operación: que obre perfecta, fácil, firme y deleitablemente. Ni que decir tiene que estas condiciones preexigidas por el Angélico para que se dé la bienaventuranza se dan en la operación divina, pues es inteligente, y su entendimiento la más pura de las virtudes; su objeto él mismo, el más perfecto de los inteligibles, y se entiende fácil, perfecta y deleitablemente.

2) *Ciencia.*—De estas conclusiones se desprende que Dios sea su misma bienaventuranza (c. 101), ya que, como acabamos de decir, su bienaventuranza es su operación intelectual, y en el capítulo 74 decía nuestro Santo que el entender de Dios era su substancia; luego la substancia divina es la bienaventuranza igualmente divina.

Es más, decíamos, definiendo la bienaventuranza, que era el fin último, aquello más allá de lo cual nada desea la naturaleza intelectual, según sus potencias u operaciones más perfectas. La operación más perfecta de Dios es su entender divino, y éste sólo descansa en el conocimiento que tiene de su propia substancia, objeto primario y esencial de su entendimiento (c. 48); luego su esencia es su bienaventuranza.

3) *La bienaventuranza divina excede a toda otra.*—Ahora en su capítulo último nos presenta la divina bienaventuranza como más excelente que la bienaventuranza de cualquier otro ser dotado de inteligencia (c. 102).

Esta excelencia podríamos deducirla fácilmente examinando por separado las cuatro condiciones indispensables para ser bienaventurado. Veríamos que Dios por su bienaventuranza las llenaba todas ellas del modo más eminente. Pero Santo Tomás prefiere demostrárnoslo por principios generales.

Dice: Cuanto más cerca está uno de la bienaventuranza, más bienaventurado es... Dios es la bienaventuranza, luego ¿quién más cerca de Dios que él mismo?

Como quiera que el deleite proviene del amor (c. 91), a más amor mayor deleite. Todo ser, por lo general, se ama más a sí mismo que a los demás, y más a sus allegados que a los extraños; por tanto, Dios más se goza en su bienaventuranza, que es El mismo, que otros bienaventurados en la suya, que no es lo que ellos son.

A Dios, singularmente bienaventurado, sean dados el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

FR. JESÚS AZAGRA, O. P.

SUMA CONTRA LOS GENTILES

LIBRO PRIMERO

CAPITULUM I
Quod sit officium sapientis

CAPITULO I
El deber del sabio

Veritatem meditabitur guttur meum, et labia mea detestabuntur impium (Prov. 8,7).

Multitudinis usus, quem in rebus nominandis sequendum Philosophus censet[1], communiter obtinuit ut "sapientes" dicantur qui res directe ordinant et eas bene gubernant. Unde inter alia quae homines de sapiente concipiunt, a Philosopho ponitur quod "sapientis est ordinare"[2]. Omnium autem ordinatorum ad finem gubernationis et ordinis regulam ex fine sumi necesse est: tunc enim unaquaeque res optime disponitur cum ad suum finem convenienter ordinatur; finis enim est bonum uniuscuiusque. Unde videmus in artibus unam alterius esse gubernativam et quasi principem, ad quam pertinet eius finis: sicut medicinalis ars pigmentariae principatur et eam ordinat, propter hoc quod sanitas, circa quam medicinalis versatur, finis est omnium pigmentorum, quae arte pigmentaria conficiuntur. Et simile apparet in arte gubernatoria respectu navifactivae; et in militari respectu equestris et omnis bellici apparatus. Quae quidem artes aliis principantes "architectonicae" nominantur, quasi "principales artes": unde et earum artifices, qui "architectores" vocantur,

Mi boca dice la verdad, pues aborrezco los labios impíos (Prov. 8, 7).

El uso corriente que, según cree el Filósofo, ha de seguirse al denominar las cosas, ha querido que comúnmente se llame sabios a quienes ordenan directamente las cosas y las gobiernan bien. De aquí que, entre otras cualidades que los hombres conciben en el sabio, señala el Filósofo "que le es propio el ordenar". Mas la norma de orden y gobierno de cuanto se ordena a un fin se debe tomar del mismo fin; porque en tanto una cosa está perfectamente dispuesta en cuanto se ordena convenientemente a su propio fin, pues el fin es el bien propio de cada ser. De donde vemos que en las artes, una, a la que atañe el fin, es como la reina y gobernadora de las demás: tal cual la medicina impera y ordena a la farmacia, porque la salud, acerca de la cual versa la medicina, es el fin de todas las drogas confeccionadas en farmacia. Y lo mismo sucede con el arte de gobernar respecto de la arquitectura naval, y con el militar respecto de la caballería, y de todas las otras armas. Las artes que son como "principales" y que imperan a las otras se llaman "arquitectónicas". Por esto sus artífices, llamados arquitectos, reclaman el nombre de

[1] II *Topic.*, 1, 5; 109 a.
[2] I *Metaphys.*, 2, 3; 982 a.

sabios. Mas como dichos artífices se ocupan de los fines de ciertas cosas particulares y no llegan al fin universal de todo ser, se llaman sabios en esta o en otra cosa. En este sentido se dice en la primera Epístola a los de Corinto: "Como sabio arquitecto puse los cimientos". En cambio, se reserva el nombre de sabio con todo su sentido únicamente para aquellos que se ocupan del fin universal, principio también de todos los seres. Y así, según el Filósofo, es propio del sabio considerar "las causas más altas".

Mas el fin de cada uno de los seres es el intentado por su primer hacedor o motor. Y el primer hacedor o motor del universo, como más adelante se dirá, es el entendimiento. El último fin del universo es, pues, el bien del entendimiento, que es la verdad. Es razonable, en consecuencia, que la verdad sea el último fin del universo y que la sabiduría tenga como deber principal su estudio. Por esto, la Sabiduría divina encarnada declara que vino al mundo para manifestar la verdad: "Yo para esto he nacido y he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad". Y el Filósofo determina que la primera filosofía es "la ciencia de la verdad", y no de cualquier verdad, sino de aquella que es origen de toda otra, de la que pertenece al primer principio del ser de todas las cosas. Por eso su verdad es principio de toda verdad, porque la disposición de las cosas respecto de la verdad es la misma que respecto al ser.

A ella pertenece aceptar uno de los contrarios y rechazar el otro; como sucede con la medicina, que sana y echa fuera a la enfermedad. Luego así como propio del sabio es contemplar, principalmente, la verdad del primer principio y juzgar de las otras verdades, así también lo es luchar contra el error. Por boca, pues, de la Sabiduría se señala convenientemente, en las palabras propuestas, el doble deber del sabio: exponer la verdad divina, meditada,

nomen sibi vindicant sapientum. Quia vero praedicti artifices, singularium quarundam rerum fines pertractantes, ad finem universalem omnium non pertingunt, dicuntur quidem sapientes huius vel illius rei, secundum quem modum dicitur I Cor. 3, 10, "ut sapiens architectus fundamentum posui"; nomen autem simpliciter sapientis illi soli reservatur cuius consideratio circa finem universi versatur, qui item est universitatis principium; unde secundum Philosophum, sapientis est "causas altissimas" considerare [3].

Finis autem ultimus uniuscuiusque rei est qui intenditur a primo auctore vel motore ipsius. Primus autem auctor et motor universi est intellectus, ut infra ostendetur (c. 44; l. 2, c. 24). Oportet igitur ultimum finem universi esse bonum intellectus. Hoc autem est veritas. Oportet igitur veritatem esse ultimum finem totius universi; et circa eius considerationem principaliter sapientiam insistere. Et ideo ad veritatis manifestationem divina Sapientia carne induta se venisse in mundum testatur, dicens, Io. 18, 37: "Ego in hoc natus sum, et ad hoc veni in mundum, ut testimonium perhibeam veritati". Sed et Primam Philosophiam Philosophus determinat esse "scientiam veritatis"; non cuiuslibet, sed eius veritatis quae est origo omnis veritatis, scilicet quae pertinet ad primum principium essendi omnibus; unde et sua veritas est omnis veritatis principium; sic enim est dispositio rerum in veritate sicut in esse [4].

Eiusdem autem est unum contrariorum prosequi et aliud refutare: sicut medicina, quae sanitatem operatur, aegritudinem excludit. Unde sicut sapientis est veritatem praecipue de primo principio meditari et aliis disserere, ita eius est falsitatem contrariam impugnare.

Convenienter ergo ex ore Sapientiae duplex sapientis officium in verbis propositis demonstratur: scilicet veritatem divinam, quae antonomasice est veritas,

[3] I *Metaph.*, 1,12; 981 b; 2,7; 982 b.
[4] I *Metaph.*, 1,4,5; 993 b.

meditatam eloqui, quod tangit cum dicit, "Veritatem meditabitur guttur meum"; et errorem contra veritatem impugnare, quod tangit cum dicit, "et labia mea detestabuntur impium", per quod falsitas contra divinam veritatem designatur, quae religioni contraria est, quae etiam "pietas" nominatur unde et falsitas contraria ei "impietatis" sibi nomen assumit.

verdad por antonomasia, que alcanza cuando dice: "Mi boca dice la verdad", y atacar el error contrario, al decir: "Pues aborrezco los labios impíos". En estas últimas palabras quiere mostrar el error contra la verdad divina, que es contra la religión, llamada también "piedad", de donde a su contrario le viene el nombre de "impiedad".

CAPITULUM II
Quae sit in hoc opere auctoris intentio

CAPITULO II
Lo que el autor intenta en esta obra

Inter omnia vero hominum studia sapientiae studium est perfectius, sublimius, utilius et iucundius. Perfectius quidem, quia inquantum homo sapientiae studium dat, intantum verae beatitudinis iam aliquam partem habet: unde Sapiens dicit, "Beatus vir qui in sapientia morabitur" (Eccli. 14,22). Sublimius autem est quia per ipsum homo praecipue ad divinam similitudinem accedit, quae "omnia in sapientia fecit" (Ps. 103,24): unde, quia similitudo causa est dilectionis, sapientiae studium praecipue Deo per amicitiam coniungit; propter quod (Sap. 7,14) dicitur quod sapientia "infinitus thesaurus est hominibus, quo qui usi sunt, facti, sunt participes amicitiae Dei". Utilius autem est quia per ipsam sapientiam ad immortalitatis regnum pervenitur: "concupiscentia" enim "sapientiae deducet ad regnum perpetuum" (Sap. 6,21). Iucundius autem est quia "non habet amaritudinem conversatio illius nec taedium convictus illius, sed laetitiam et gaudium" (Sap. 8,16).

Assumpta igitur ex divina pietate fiducia sapientis officium prosequendi, quamvis proprias vires excedat, propositum nostrae intentionis est veritatem quam fides Catholica profitetur,

El estudio de la sabiduría es el más perfecto, sublime, provechoso y alegre de todos los estudios humanos. Más perfecto realmente, porque el hombre posee ya alguna parte de la verdadera bienaventuranza, en la medida con que se entrega al estudio de la sabiduría. Por eso dice el Sabio: "Dichoso el hombre que medita la sabiduría". Más sublime, porque principalmente por él el hombre se asemeja a Dios, que "todo lo hizo sabiamente", y porque la semejanza es causa de amor, el estudio de la sabiduría une especialmente a Dios por amistad, y así se dice de ella que es "para los hombres tesoro inagotable, y los que de él se aprovechan se hacen partícipes de la amistad divina". Más útil, porque la sabiduría es camino para llegar a la inmortalidad: "El deseo de la sabiduría conduce a reinar por siempre". Y más alegre, finalmente, "porque no es amarga su conversación ni dolorosa su convivencia, sino alegría y gozo".

Tomando, pues, confianza de la piedad divina para proseguir el oficio de sabio, aunque exceda a las propias fuerzas, nos proponemos la intención de manifestar, en cuanto nos sea posible, la verdad que profesa

la fe católica, eliminando los errores contrarios; porque, sirviéndome de las palabras de San Hilario, "yo considero como el principal deber de mi vida para con Dios esforzarme por que mi lengua y todos mis sentidos hablen de El".

Es difícil, por otra parte, proceder en particular contra cada uno de los errores, por dos razones: en primer lugar, las afirmaciones sacrílegas de los que erraron no nos son detalladamente conocidas de modo que podamos sacar razones de sus mismas palabras para su refutación. Los doctores antiguos usaron este método para refutar los errores de los gentiles. Porque, siendo ellos gentiles o, al menos, conviviendo con ellos y conociendo con precisión su doctrina, podían tener noticia exacta de sus opiniones. En segundo lugar, porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura, por la que pudieran ser convencidos, así como contra los judíos podemos disputar por el Viejo Testamento, y contra los herejes por el Nuevo. Mas éstos no admiten ninguno de los dos. Hemos de recurrir, pues, a la razón natural, que todos se ven obligados a aceptar, aun cuando no tenga mucha fuerza en las cosas divinas.

En consecuencia, a la vez que investigamos una determinada verdad, expondremos los errores que con ella se pueden rebatir, y cómo la verdad racional concuerda con la fe cristiana.

pro nostro modulo manifestare, errores eliminando contrarios: ut enim verbis Hilarii utar "ego hoc vel praecipuum vitae meae officium debere me Deo conscius sum, ut eum omnis sermo meus et sensus loquatur" [1].

Contra singulorum autem errores difficile est procedere, propter duo. Primo, quia non ita sunt nobis nota singulorum errantium dicta sacrilega ut ex his quae dicunt possimus rationes assumere ad eorum errores destruendos. Hoc enim modo usi sunt antiqui doctores in destructionem errorum gentilium, quorum positiones scire poterant quia et ipsi gentiles fuerant, vel saltem inter gentiles conversati et in eorum doctrinis eruditi. — Secundo, quia quidam eorum, ut Mahumetistae et pagani, non conveniunt nobiscum in auctoritate alicuius Scripturae, per quam possint convinci, sicut contra Iudaeos disputare possumus per Vetus Testamentum, contra haereticos per Novum. Hi vero neutrum recipiunt. Unde necesse est ad naturalem rationem recurrere, cui omnes assentire coguntur. Quae tamen in rebus divinis deficiens est.

Simul autem veritatem aliquam investigantes ostendemus qui errores per eam excludantur; et quomodo demonstrativa veritas fidei Christianae religionis concordet.

[1] *De Trin.* 1,37.

CAPITULUM III

Quis modus sit possibilis divinae veritatis manifestandae

CAPITULO III

Si hay un modo posible de manifestar la verdad divina

Quia vero non omnis veritatis manifestandae modus est idem; "disciplinati" autem "hominis est tantum de unoquoque fidem capere tentare, quantum natura rei permittit", ut a Philosopho optime dictum est [1], et Boetius introducit [2]: necesse est prius ostendere quis modus sit possibilis ad veritatem propositam manifestandam.

Est autem in his quae de Deo confitemur duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt ad quae etiam ratio naturalis pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum, et alia huiusmodi; quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis.

Quod autem sint aliqua intelligibilium divinorum quae humanae rationis penitus excedant ingenium, evidentissime apparet. Cum enim principium totius scientiae quam de aliqua re ratio percipit, sit intellectus substantiae ipsius, eo quod, secundum doctrinam Philosophi [3], demonstrationis principium est "quod quid est"; oportet quod secundum modum quo substantia rei intelligitur, sit modus eorum quae de re illa cognoscuntur. Unde si intellectus humanus, alicuius rei substantiam comprehendit, puta lapidis vel trianguli, nullum intelligibilium illius rei facultatem humanae rationis excedet. Quod quidem nobis circa Deum non ac-

[1] I *Ethic.*, 3,4; 1094 b.
[2] *De Trin.* 2.
[3] II *Anal. Poster.* 3,9; 90 b.

No es único el modo de manifestar las diferentes clases de verdades. Dice el Filósofo, y Boecio insinúa, que "es propio del hombre ordenado intentar apoderarse de la verdad solamente en la medida que se lo permite la naturaleza de la cosa". Primeramente, pues, debemos señalar cuál sea el modo posible de manifestar la verdad propuesta.

Sobre lo que creemos de Dios hay una doble verdad. Hay ciertas verdades de Dios que sobrepasan la capacidad de la razón humana, como es, por ejemplo, que Dios es uno y trino. Otras hay que pueden ser alcanzadas por la razón natural, como la existencia y la unidad de Dios; las que incluso demostraron los filósofos guiados por la luz natural de la razón.

Es evidentísima, por otra parte, la existencia de verdades divinas que sobrepasan absolutamente la capacidad de la razón humana. Como el principio del conocimiento de una cosa determinada es la captación de su substancia, pues la "esencia", dice el Filósofo, es el principio de demostración, el modo con que sea entendida la substancia de un ser será también el modo de todo lo que conozcamos de él. Si, pues, el entendimiento humano se apodera de la substancia de una cosa, de la piedra, por ejemplo, o del triángulo, nada habrá inteligible en ella que exceda la capacidad de la razón humana. Mas esto no se realiza con Dios. Porque el entendimiento humano no

puede llegar naturalmente hasta su substancia, ya que el conocimiento en esta vida tiene su origen en los sentidos y, por lo tanto, lo que no cae bajo la actuación del sentido tiene imposibilidad de ser aprehendido por el entendimiento humano, sino en tanto es deducido de lo sensible. Mas los seres sensibles no contienen virtud suficiente para conducirnos a ver en ellos lo que la substancia divina es, pues son efectos inadecuados a la virtud de la causa, aunque llevan sin esfuerzo al conocimiento de que Dios existe y de otras verdades semejantes pertenecientes al primer principio. Hay, en consecuencia, verdades divinas accesibles a la razón humana, y otras que sobrepasan en absoluto su capacidad.

La graduación de entendimientos muestra fácilmente esta misma doctrina. Entre dos personas, una de las cuales penetra más íntimamente que la otra en la verdad de un ser, aquella cuyo entendimiento es más intenso capta facetas que la otra no puede aprehender: así sucede con el rústico, que de ninguna manera puede conocer los argumentos sutiles de la filosofía. Ahora bien, dista más el entendimiento angélico del entendimiento humano que el entendimiento de un óptimo filósofo del entendimiento del ignorante más rudo, porque la distancia de éstos se encuentra siempre dentro de los límites de la especie humana, sobre la cual está el entendimiento angélico. Ciertamente, el ángel conoce a Dios por un efecto más noble que el hombre; su propia substancia, por la cual el ángel viene naturalmente al conocimiento de Dios, es más digna que las cosas sensibles, y aún más que la misma alma, mediante la cual el entendimiento humano se eleva al conocimiento de Dios. Y mucho más que el angélico al entendimiento humano sobrepasa el entendimiento divino al angélico. La capacidad del entendimiento divino es adecuada a su propia substancia.

cidit. Nam ad substantiam ipsius capiendam intellectus humanus naturali virtute pertingere non potest: cum intellectus nostri, secundum modum praesentis vitae, cognitio a sensu incipiat; et ideo ea quae in sensu non cadunt, non possunt humano intellectu capi, nisi quatenus ex sensibilibus earum cognitio colligitur. Sensibilia autem ad hoc ducere intellectum nostrum non possunt ut in eis divina substantia videatur quid sit: cum sint effectus causae virtutem non aequantes. Ducitur tamen ex sensibilibus intellectus noster in divinam cognitionem ut cognoscat de Deo quia est, et alia huiusmodi quae oportet attribui primo principio. Sunt igitur quaedam intelligibilium divinorum quae humanae rationi sunt pervia; quaedam vero quae omnino vim humanae rationis excedunt.

Adhuc ex intellectuum gradibus idem facile est videre. Duorum enim quorum unus alio rem aliquam intellectu subtilius intuetur, ille cuius intellectus est elevatior, multa intelligit quae alius omnino capere non potest: sicut patet in rustico, qui nullo modo philosophiae subtiles considerationes capere potest. Intellectus autem angeli plus excedit intellectum humanum quam intellectus optimi philosophi intellectum rudissimi idiotae: quia haec distantia inter speciei humanae limites continetur, quos angelicus intellectus excedit. Cognoscit quidem angelus Deum ex nobiliori effectu quam homo: quanto ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur naturali cognitione, est dignior rebus sensibilibus et etiam ipsa anima, per quam intellectus humanus in Dei cognitionem ascendit. Multoque amplius intellectus divinus excedit angelicum quam angelicus humanum. Ipse enim intellectus divinus sua capacitate substantiam suam adaequat, et ideo perfecte de se intelligit quid est, et omnia cognoscit quae de ipso in-

telligibilia sunt: non autem naturali cognitione angelus de Deo cognoscit quid est, quia et ipsa substantia angeli, per quam in Dei cognitionem ducitur, est effectus causae virtutem non adaequans. Unde non omnia quae in seipso Deus intelligit, angelus naturali cognitione capere potest: nec ad omnia quae angelus sua naturali virtute intelligit, humana ratio sufficit capienda. Sicut igitur maximae amentiae esset idiota qui ea quae a philosopho proponuntur falsa esse assereret propter hoc quod ea capere non potest, ita, et multo amplius, nimiae stultitiae est homo si ea quae divinitus angelorum ministerio revelantur falsa esse suspicatur ex hoc quod ratione investigari non possunt.

Adhuc idem manifeste apparet ex defectu quem in rebus cognoscendi quotidie experimur. Rerum enim sensibilium plurimas proprietates ignoramus, earumque proprietatum quas sensu apprehendimus rationes perfecte in pluribus invenire non possumus. Multo igitur amplius illius excellentissimae substantiae omnia intelligibilia humana ratio investigare non sufficit.

Huic etiam consonat dictum Philosophi, qui in II "Metaphys (I α 1,2; 993 b) asserit quod "intellectus noster se habet ad prima entium, quae sunt manifestissima in natura, sicut oculus vespertilionis ad solem".

Huic etiam veritati Sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Iob 11,7: "Forsitan vestigia Dei comprehendes, et Omnipotentem usque ad perfectum reperies?" Et 36,26: "Ecce, Deus magnus, vincens scientiam nostram". Et I Cor. 13,9: "Ex parte cognoscimus".

Non igitur omne quod de Deo dicitur, quamvis ratione investigari non possit, statim quasi falsum abiiciendum est, ut Manichaei et plures infidelium putaverunt.

Conoce perfectamente qué es y todo lo que tiene de inteligible. En cambio, el entendimiento angélico no conoce naturalmente lo que Dios es, porque la misma substancia angélica, camino que a El conduce, es un efecto inadecuado a la virtualidad de la causa. Naturalmente, pues, el ángel no puede conocer todo lo que Dios conoce de sí mismo, como tampoco el hombre puede captar lo que el ángel con su virtud natural. Mucho más necio sería el hombre si conociese como falso lo que, por ministerio de los ángeles, le ha sido revelado, con excusa de que racionalmente no puede llegar a ello, que el ignorante juzgando falsas las proposiciones de un filósofo por no poder comprenderlas.

Todavía aparece también esta verdad en las deficiencias que experimentamos a diario al conocer las cosas. Ignoramos muchas propiedades de las cosas sensibles, y las más de las veces no podemos hallar perfectamente las razones de las que aprehendemos con el sentido. Mucho más difícil será, pues, a la razón humana descubrir toda la inteligibilidad de la substancia perfectísima de Dios.

La afirmación del Filósofo está de acuerdo con lo expuesto, cuando asegura que "nuestro entendimiento se halla con relación a los primeros principios de los seres, que son clarísimos en la naturaleza, como el ojo de la lechuza respecto del sol".

Y la Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad. En el libro de Job se dice: "¿Crees tú poder sondear a Dios, llegar al fondo de su omnipotencia?" Y más adelante: "Mira: es Dios tan grande, que no le conocemos". Y en San Pablo: "Al presente, nuestro conocimiento es imperfectísimo".

Por consiguiente, no se ha de rechazar sin más, como falso, todo lo que se afirma de Dios, aunque la razón humana no pueda descubrirlo, como hicieron los maniqueos y muchos infieles.

CAPITULUM IV

Quod veritas divinorum ad quam naturalis ratio pertingit convenienter hominibus credenda proponitur

CAPITULO IV

Propónese convenientemente a los hombres, para ser creída, la verdad divina, accesible a la razón natural

Existiendo, pues, dos clases de verdades divinas, una de las cuales puede alcanzar con su esfuerzo la razón y otra que sobrepasa toda su capacidad, ambas se proponen convenientemente al hombre para ser creídas por inspiración divina. Mas nos ocuparemos en primer lugar de las verdades que son accesibles a la razón, no sea que alguien crea inútil el proponer por inspiración sobrenatural lo que la razón puede alcanzar.

Si se abandonase al esfuerzo de la sola razón el descubrimiento de estas verdades, se seguirían tres inconvenientes. El primero, que muy pocos hombres conocerían a Dios. Hay muchos imposibilitados para hallar la verdad, que es fruto de una diligente investigación, por tres causas: algunos por la mala complexión fisiológica, que les indispone naturalmente para conocer; de ninguna manera llegarían éstos al sumo grado del saber humano, que es conocer a Dios. Otros se hallan impedidos por el cuidado de los bienes familiares. Es necesario que entre los hombres haya algunos que se dediquen a la administración de los bienes temporales, y éstos no pueden dedicar a la investigación todo el tiempo requerido para llegar a la suma dignidad del saber humano consistente en el conocimiento de Dios. La pereza es también un impedimento para otros. Es preciso saber de antemano otras cosas, para apoderarse de lo que la razón puede inquirir de Dios; porque precisamente el estudio de la filosofía se ordena al conocimiento de Dios; por eso la

Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera quae omne ingenium humanae rationis excedit, utraque convenienter divinitus homini credenda proponitur. Hoc autem de illa primo ostendendum est quae inquisitioni rationis pervia esse potest: ne forte alicui videatur, ex quo ratione haberi potest, frustra id supernaturali inspiratione credendum traditum esse.

Sequerentur autem tria inconvenientia si huiusmodi veritas solummodo rationi inquirenda relinqueretur. Unum est quod paucis hominibus Dei cognitio inesset. A fructu enim studiosae inquisitionis, qui est inventio veritatis, plurimi impediuntur tribus de causis. Quidam siquidem propter complexionis indispositionem, ex qua multi naturaliter sunt indispositi ad sciendum: unde nullo studio ad hoc pertingere possent ut summum gradum humanae cognitionis attingerent, qui in cognoscendo Deum consistit.—Quidam vero impediuntur necessitate rei familiaris. Oportet enim esse inter homines aliquos qui temporalibus administrandis insistant, qui tantum tempus in otio contemplativae inquisitionis non possent expendere ut ad summum fastigium humanae inquisitionis pertingerent, scilicet Dei cognitionem.—Quidam autem impediuntur pigritia. Ad cognitionem enim eorum quae de Deo ratio investigare potest, multa praecognoscere oportet: cum fere totius philosophiae consideratio ad Dei cognitionem ordinetur; propter quod metaphysica, quae circa divina versatur, inter philosophiae partes ultima remanet addiscenda. Sic ergo non nisi cum magno labore studii ad praedictae veritatis inquisitionem perveniri potest. Quem quidem laborem pauci subire volunt pro amore scientiae, cuius tamen mentibus hominum naturalem Deus inseruit appetitum.

Secundum inconveniens est quod illi qui ad praedictae veritatis inventionem pervenirent, vix post longum tempus pertingerent. Tum propter huius veritatis profunditatem, ad quam capiendam per viam rationis non nisi post longum exercitium intellectus humanus idoneus invenitur. Tum etiam propter multa quae praeexiguntur, ut dictum est. Tum etiam propter hoc quod tempore iuventutis, dum diversis motibus passionum anima fluctuat, non est apta ad tam altae veritatis cognitionem, sed "in quiescendo fit prudens et sciens", ut dicitur in VII "Physic." (c. 3,7; 247 b). Remaneret igitur humanum genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio, quae homines maxime perfectos et bonos facit, non nisi quibusdam paucis, et his etiam post temporis longitudinem proveniret.

Tertium inconveniens est quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur, propter debilitatem intellectus nostri in iudicando, et phantasmatum permixtionem. Et ideo apud multos in dubitatione remanerent ea quae sunt etiam verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant; et praecipue cum videant a diversis qui sapientes dicuntur, diversa doceri. Inter multa etiam vera quae demonstrantur, immiscetur aliquando aliquid falsum, quod non demonstratur, sed aliqua probabili vel sophistica ratione asseritur, quae interdum demonstratio

metafísica, que se ocupa de lo divino, es la última parte que se enseña de la filosofía. Así, pues, no se puede llegar al conocimiento de dicha verdad sino a fuerza de intensa labor investigadora, y ciertamente son muy pocos los que quieren sufrir este trabajo por amor de la ciencia, a pesar de que Dios ha insertado en el alma de los hombres el deseo de esta verdad.

El segundo inconveniente es que los que llegan a apoderarse de dicha verdad lo hacen con dificultad y después de mucho tiempo, ya que, por su misma profundidad, el entendimiento humano no es idóneo para apoderarse racionalmente de ella sino después de largo ejercicio; o bien por lo mucho que se requiere saber de antemano, como se dijo, y, además, porque en el tiempo de la juventud el alma, "que se hace prudente y sabia en la quietud", como se dice en el VII de los "Físicos", está sujeta al vaivén de los movimientos pasionales y no está en condiciones para conocer tan alta verdad. La humanidad, por consiguiente, permanecería inmersa en medio de grandes tinieblas de ignorancia, si para llegar a Dios sólo tuviera expedita la vía racional, ya que el conocimiento de Dios, que hace a los hombres perfectos y buenos en sumo grado, lo verificarían únicamente algunos pocos, y éstos después de mucho tiempo.

El tercer inconveniente es que, por la misma debilidad de nuestro entendimiento para discernir y por la confusión de fantasmas, las más de las veces el error se mezcla en la investigación racional, y, por tanto, para muchos serían dudosas verdades que realmente están demostradas, ya que ignoran la fuerza de la demostración, y principalmente viendo que los mismos sabios enseñan verdades contrarias. Por otra parte, entre muchas verdades demostradas se introduce de vez en cuando algo falso que no se demuestra, sino que se acepta por una razón probable o sofística, reputada como

verdadera demostración. Por esto fué necesario presentar a los hombres, por vía de fe, una certeza fija y una verdad pura de las cosas divinas.

La divina clemencia proveyó, pues, saludablemente al mandar aceptar como de fe verdades que la razón puede descubrir, para que todos puedan participar fácilmente del conocimiento de lo divino sin ninguna duda o error.

En este sentido se afirma en la Epístola a los de Efeso: "Os digo, pues, y os exhorto en el Señor a que no viváis como los gentiles, en la vacuidad de sus pensamientos, obscurecida la razón". Y en Isaías: "Todos tus hijos serán adoctrinados por el Señor".

reputatur. Et ideo oportuit per viam fidei fixam certitudinem et puram veritatem de rebus divinis hominibus exhiberi.

Salubriter ergo divina providit clementia ut ea etiam quae ratio investigare potest, fide tenenda praeciperet: ut sic omnes de facili possent divinae cognitionis participes esse, et absque dubitatione et errore.

Hinc est quod Eph. 4,17 dicitur: "Iam non ambuletis sicut et gentes ambulant in vanitate sensus sui, tenebris obscuratum habentes intellectum". Et Isaiae 54,13: "Ponam universos filios tuos doctos a Domino.

CAPITULUM V

Quod ea quae ratione investigari non possunt convenienter fide tenenda hominibus proponuntur

CAPITULO V

Las verdades que la razón no puede investigar propónense convenientemente a los hombres por la fe para que las crean

Creen algunos que no debe ser propuesto al hombre como de fe lo que la razón es incapaz de comprender, porque la divina sabiduría provee a cada uno según su naturaleza. Hemos de probar por ello que también es necesaria al hombre la donación por vía de fe de las verdades que superan la razón. En efecto, nadie tiende a algo por un deseo o inclinación sin que le sea de antemano conocido. Y porque los hombres están ordenados por la Providencia divina a un bien más alto que el que la limitación humana puede gozar en esta vida—como estudiaremos más adelante—, es necesario presentar al alma un bien superior, que trascienda las posibilidades actuales de la razón, para que aprenda a desear y diligentemente tender a lo que

Videtur autem quibusdam forfasse non debere homini ad credendum proponi illa quae ratio investigare non sufficit: cum divina sapientia unicuique secundum modum suae naturae provideat. Et ideo demonstrandum est quod necessarium sit homini divinitus credenda proponi etiam illa quae rationem excedunt.

Nullus enim desiderio et studio in aliquid tendit nisi sit ei praecognitum. Quia ergo ad altius bonum quam experiri in praesenti vita possit humana fragilitas, homines per divinam providentiam ordinantur, ut in sequentibus investigabitur (l. 3), oportuit mentem evocari in aliquid altius quam ratio nostra in praesenti possit pertingere, ut sic disceret aliquid desiderare, et studio tendere in aliquid quod totum sta-

tum praesentis vitae excedit. Et hoc praecipue Christianae religioni competit, quae singulariter bona spiritualia et aeterna promittit: unde et in ea plurima humanum sensum excedentia proponuntur; Lex autem Vetus, quae temporalia promissa habebat, pauca proposuit quae humanae rationis inquisitionem excederent.—Secundum etiam hunc modum philosophis cura fuit, ad hoc ut homines a sensibilium delectationibus ad honestatem perducerent, ostendere esse alia bona his sensibilibus potiora, quorum gustu multo suavius qui vacant activis vel contemplativis virtutibus delectantur.

Est etiam necessarium huiusmodi veritatem ad credendum hominibus proponi ad Dei cognitionem veriorem habendam. Tunc enim solum Deum vere cognoscimus quando ipsum esse credimus supra omne id quod de Deo cogitari ab homine possibile est: eo quod naturalem hominis cognitionem divina substantia excedit, ut supra (c. 3) ostensum est. Per hoc ergo quod homini de Deo aliqua proponuntur quae rationem excedunt, firmatur in homine opinio quod Deus sit aliquid supra id quod cogitare potest.

Alia etiam utilitas inde provenit, scilicet praesumptionis repressio, quae est mater erroris. Sunt enim quidam tantum de suo ingenio praesumentes ut totam rerum naturam se reputent suo intellectu posse metiri, aestimantes scilicet totum esse verum quod eis videtur, et falsum quod eis non videtur. Ut ergo ab hac praesumptione humanus animus liberatus ad modestam inquisitionem veritatis perveniat, necessarium fuit homini proponi quaedam divinitus quae omnino intellectum eius excederent.

Apparet etiam alia utilitas ex dictis Philosophi in X "Ethicor" (c. 7, 8; 1177 b). Cum enim Simonides quidam homini praetermittendam divinam cognitionem persuaderet, et humanis rebus ingenium applicandum, "oportere" inquiens "humana sapere hominem et mortalia mortalem"; contra eum Philosophus dicit

está totalmente sobre la presente vida. Y esto pertenece únicamente a la religión cristiana, que nos ofrece especialmente los bienes espirituales y eternos; por eso en ella se proponen verdades que superan a la investigación racional. La ley antigua, en cambio, que prometía bienes temporales, expuso muy pocas verdades no accesibles a la razón natural. En este sentido, se esforzaron por conducir a los hombres de los deleites sensibles a la honestidad, por enseñar que hay bienes superiores a los sensibles, cuyo sabor, mucho más suave, únicamente lo gozan los virtuosos.

Es también necesaria la fe en estas verdades para tener un conocimiento más veraz de Dios. Unicamente poseeremos un conocimiento verdadero de Dios cuando creamos que está sobre todo lo que podemos pensar de El, ya que la substancia divina trasciende el conocimiento natural del hombre, como más arriba se dijo. Porque el hecho de que se proponga como de fe alguna verdad divina trascendente le afirma en el convencimiento de que Dios está por encima de lo que puede pensar.

La represión del orgullo, origen de errores, nos indica una nueva utilidad. Hay algunos que, engreídos con la agudeza de su ingenio, creen que pueden abarcar toda la naturaleza de un ser, y piensan que es verdadero todo lo que ellos ven y falso lo que no ven. Para librar, pues, al alma humana de esta presunción y hacerla venir a una humilde investigación de la verdad, fué necesario que se propusieran al hombre, por ministerio divino, ciertas verdades que excedieran plenamente la capacidad de su entendimiento.

Otra razón de utilidad hay en lo dicho por el Filósofo en el X de los "Eticos": Cierto Simónides, queriendo persuadir al hombre a abandonar el estudio de lo divino y a aplicarse a las cosas humanas, decía que "al hombre le estaba bien conocer lo humano y al mortal lo mortal". Y Aris-

tóteles argumentaba contra él de esta manera: "El hombre debe entregarse, en la medida que le sea posible, al estudio de las verdades inmortales y divinas". Por eso en el XI "De los animales" dice que, aunque sea muy poco lo que captamos de las substancias superiores, este poco es más amado y deseado que todo el conocimiento de las substancias inferiores. Si al proponer, por ejemplo, cuestiones sobre los cuerpos celestes—dice también en el II "Del cielo y del mundo"—son éstas resueltas, aunque sea por una pequeña hipótesis, sienten los discípulos una gran satisfacción. Todo esto demuestra que, aunque sea imperfecto el conocimiento de las substancias superiores, confiere al alma una gran perfección, y, por lo tanto, la razón humana se perfecciona si, a lo menos, posee de alguna manera por la fe lo que no puede comprender por estar fuera de sus posibilidades naturales.

A este propósito se dice en el Eclesiástico: "Se te han manifestado muchas cosas que están por encima del conocimiento humano". Y en la Epístola a los de Corinto: "Las cosas de Dios nadie las conoce sino el Espíritu de Dios; pero Dios nos las ha revelado por su espíritu".

quod "homo debet se ad immortalia et divina trahere quantum potest". Unde in XI "De animal" [1] dicit quod, quamvis parum sit quod de substantiis superioribus percipimus, tamen illud modicum est magis amatum et desideratum omni cognitione quam de substantiis inferioribus habemus. Dicit etiam in II "Cael. et Mund." (cf. c. 12, 1; 291 b) quod cum de corporibus caelestibus quaestiones possint solvi parva et topica solutione, contingit auditori ut vehemens sit gaudium eius. Ex quibus omnibus apparet quod de rebus nobilissimis quantumcumque imperfecta cognitio maximam perfectionem animae confert. Et ideo, quamvis ea quae supra rationem sunt ratio humana plene capere non possit, tamen multum sibi perfectionis acquiritur si saltem ea qualitercumque teneat fide.

Et ideo dicitur Eccli. 3,25: "Plurima supra sensum hominis ostensa sunt tibi". Et I Cor. 2,10.11: "Quae sunt Dei nemo novit nisi Spiritus Dei: nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum".

[1] Al. I *De partibus animal.*, c. 5; 644 b.

CAPITULUM VI

Quod assentire his quae sunt fidei non est levitatis quamvis supra rationem sint

CAPITULO VI

Asentir a las verdades de fe, aunque estén sobre la razón, no es señal de ligereza

Los que asienten por la fe a estas verdades "que la razón humana no experimenta", no creen a la ligera, "como siguiendo ingeniosas fábulas", como se dice en la II de San Pedro. La divina Sabiduría, que todo lo conoce perfectamente, se dignó revelar

Huiusmodi autem veritati, "cui ratio humana experimentum non praebet", [1] fidem adhibentes non leviter credunt, quasi "indoctas fabulas secuti", ut II Petr., 1,16, dicitur. Haec enim "divinae Sapientiae secreta" (Iob 11,6) ipsa

[1] S. Greg. M., *In Evang.*, 2, hom. 26, 1.

divina Sapientia, quae omnia plenissime novit, dignata est hominibus revelare; quae sui praesentiam, et doctrinae et inspirationis veritatem, convenientibus argumentis ostendit, dum ad confirmandum ea quae naturalem cognitionem excedunt, opera visibiliter ostendit quae totius naturae superant facultatem; videlicet in mirabili curatione languorum, mortuorum suscitatione, caelestium corporum mirabili immutatione; et quod est mirabilius, humanarum mentium inspiratione, ut idiotae et simplices, dono Spiritus Sancti repleti, summam sapientiam et facundiam in instanti consequerentur. Quibus inspectis, praedictae probationis efficacia, non armorum violentia, non voluptatum promissione, et, quod est mirabilissimum, inter persecutorum tyrannidem, innumerabilis turba non solum simplicium, sed sapientissimorum hominum, ad fidem Christianam convolavit, in qua omnem humanum intellectum excedentia praedicantur, voluptates carnis cohibentur, et omnia quae in mundo sunt contemni docentur; quibus animos mortalium assentire et maximum miraculorum est, et manifestum divinae inspirationis opus, ut, contemptis visibilibus, sola invisibilia cupiantur. Hoc autem non subito neque a casu, sed ex divina dispositione factum esse, manifestum est ex hoc quod hoc se facturum Deus multis ante prophetarum praedixit oraculis, quorum libri penes nos in veneratione habentur, utpote nostrae fidei testimonium adhibentes.

Huius quidem confirmationis modus tangitur Hebr. 2,3: "Quae", scilicet humana salus, "cum initium accepisset enarrari per Dominum, ab eis qui audierunt in nos confirmata est, contestante Deo signis et portentis et variis Spiritus Sancti distributionibus".

Haec autem tam mirabilis mundi conversio ad fidem Christianam indicium certissimum est praeteritorum signorum: ut ea ulterius iterari necesse non sit, cum in suo effectu appareant

a los hombres "sus propios secretos" y manifestó su presencia y la verdad de doctrina y de inspiración con señales claras, dejando ver sensiblemente, con el fin de confirmar dichas verdades, obras que excediesen el poder de toda la naturaleza. Tales son: la curación milagrosa de enfermedades, la resurrección de los muertos, la maravillosa mutación de los cuerpos celestes y, lo que es más admirable, la inspiración de los entendimientos humanos, de tal manera que los ignorantes y simples, llenos del Espíritu Santo, consiguieron en un instante la máxima sabiduría y elocuencia. En vista de esto, por la eficacia de esta prueba, una innumerable multitud, no sólo de gente sencilla, sino también de hombres sapientísimos, corrió a la fe católica, no por la violencia de las armas ni por la promesa de deleites, sino en medio de grandes tormentos, en donde se da a conocer lo que está sobre todo entendimiento humano, y se coartan los deseos de la carne, y se estima todo lo que el mundo desprecia. Es el mayor de los milagros y obra manifiesta de la inspiración divina el que el alma humana asienta a estas verdades, deseando únicamente los bienes espirituales y despreciando lo sensible. Y que esto no se hizo de improviso ni casualmente, sino por disposición divina, lo manifiestan muchos oráculos de los profetas, cuyos libros tenemos en gran veneración como portadores del testimonio de nuestra fe, el que Dios predijo que así se realizaría.

A esta manera de confirmación se refiere la Epístola a los Hebreos: "Habiendo comenzado a ser promulgada por el Señor", o sea, la doctrina de salvación, "fué entre nosotros confirmada por los que la oyeron, atestiguándolo Dios con señales y prodigios y diversos dones del Espíritu Santo".

Esta conversión tan admirable del mundo a la fe cristiana es indicio ciertísimo de los prodigios pretéritos, que no es necesario repetir de nuevo, pues son evidentes en su mismo efecto. Se-

ría el más admirable de los milagros que el mundo fuera inducido por los hombres sencillos y vulgares a creer verdades tan arduas, obrar cosas tan difíciles y esperar cosas tan altas sin señal alguna. En verdad, Dios no cesa aun en nuestros días de realizar milagros por medio de sus santos en confirmación de la fe.

Siguieron, en cambio, un camino contrario los fundadores de falsas sectas. Así sucede con Mahoma, que sedujo a los pueblos prometiéndoles los deleites carnales, a cuyo deseo los incita la misma concupiscencia. En conformidad con las promesas, les dió sus preceptos, que los hombres carnales son prontos a obedecer, soltando las riendas al deleite de la carne. No presentó más testimonios de verdad que los que fácilmente y por cualquiera medianamente sabio pueden ser conocidos con sólo la capacidad natural. Introdujo entre lo verdadero muchas fábulas y falsísimas doctrinas. No adujo prodigios sobrenaturales, único testimonio adecuado de inspiración divina, ya que las obras sensibles, que no pueden ser más que divinas, manifiestan que el maestro de la verdad está interiormente inspirado. En cambio, afirmó que era enviado por las armas, señales que no faltan a los ladrones y tiranos. Más aún, ya desde el principio, no le creyeron los hombres sabios, conocedores de las cosas divinas y humanas, sino gente incivilizada, habitantes del desierto, ignorantes totalmente de lo divino, con cuyas huestes obligó a otros, por la violencia de las armas, a admitir su ley. Ningún oráculo divino de los profetas que le precedieron da testimonio de él; antes bien, desfigura totalmente los documentos del Antiguo y Nuevo Testamento, haciéndolos un relato fabuloso, como se ve en sus escritos. Por esto prohibió astutamente a sus secuaces la lectura de los libros del Antiguo y Nuevo Testamento, para que no fueran convencidos por ellos de su falsedad. Y así, dando fe a sus palabras, creen con facilidad.

evidenter. Esset enim omnibus signis mirabilius si ad credendum tam ardua, et ad operandum tam difficilia, et ad sperandum tam alta, mundus absque mirabilibus signis inductus fuisset a simplicibus et ignobilibus hominibus. Quamvis non cesset Deus etiam nostris temporibus, ad confirmationem fidei, per sanctos suos miracula operari.

Hi vero qui sectas errorum introduxerunt processerunt via contraria: ut patet in Mahumeto, qui carnalium voluptatum promissis, ad quorum desiderium carnalis concupiscentia instigat, populos illexit. Praecepta etiam tradidit promissis conformia, voluptati carnali habenas relaxans, in quibus in promptu est a carnalibus hominibus obediri. Documenta etiam veritatis non attulit nisi quae de facili a quolibet mediocriter sapiente naturali ingenio cognosci possint: quin potius vera quae docuit multis fabulis et falsissimis doctrinis immiscuit. Signa etiam non adhibuit supernaturaliter facta, quibus solis divinae inspirationi conveniens testimonium adhibetur, dum operatio visibilis quae non potest esse nisi divina, ostendit doctorem veritatis invisibiliter inspiratum: sed dixit se in armorum potentia missum, quae signa etiam latronibus et tyrannis non desunt. Ei etiam non aliqui sapientes, in rebus divinis et humanis exercitati, a principio crediderunt: sed homines bestiales in desertis morantes, omnis doctrinae divinae prorsus ignari, per quorum multitudinem alios armorum violentia in suam legem coegit. Nulla etiam divina oracula praecedentium prophetarum ei testimonium perhibent: quin potius quasi omnia Veteris et Novi Testamenti documenta fabulosa narratione depravat, ut patet eius legem inspicienti. Unde astuto consilio libros Veteris et Novi Testamenti suis sequacibus non reliquit legendos, ne per eos falsitatis argueretur. Et sic patet quod eius dictis fidem adhibentes leviter credunt.

CAPITULUM VII

Quod veritati fidei christianae non contrariatur veritas rationis

CAPITULO VII

La verdad racional no contraría a la verdad de la fe cristiana

Quamvis autem praedicta veritas fidei Christianae humanae rationis capacitatem excedat, haec tamen quae ratio naturaliter indita habet, huic veritati contraria esse non possunt. Ea enim quae naturaliter rationi sunt insita, verissima esse constat: in tantum ut nec esse falsa sit possibile cogitare. Nec id quod fide tenetur, cum tam evidenter divinitus confirmatum sit, fas est credere esse falsum. Quia igitur solum falsum vero contrarium est, ut ex eorum definitionibus inspectis manifeste apparet, impossibile est illis principiis quae ratio naturaliter cognoscit, praedictam veritatem fidei contrariam esse.

Item. Illud idem quod inducitur in animam discipuli a docente, doctoris scientia continet: nisi doceat ficte, quod de Deo nefas est dicere. Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita: cum ipse Deus sit nostrae auctor naturae. Haec ergo principia etiam divina sapientia continet. Quicquid igitur principiis huiusmodi contrarium est, divinae sapientiae contrariatur. Non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria.

Adhuc. Contrariis rationibus intellectus noster ligatur, ut ad veri cognitionem procedere nequeat. Si igitur contrariae cognitiones nobis a Deo immitterentur, ex hoc a veritatis cognitione noster intellectus impediretur. Quod a Deo esse non potest.

Amplius. Ea quae sunt naturalia mutari non possunt, natura manente. Contrariae autem opiniones simul eidem inesse non

Aunque la citada verdad de la fe cristiana exceda la capacidad de la razón humana, no por eso las verdades racionales son contrarias a las verdades de fe. Lo naturalmente innato en la razón es tan verdadero, que no hay posibilidad de pensar en su falsedad. Y menos aún es lícito creer falso lo que poseemos por la fe, ya que ha sido confirmado tan evidentemente por Dios. Luego como solamente lo falso es contrario a lo verdadero, como claramente prueban sus mismas definiciones, no hay posibilidad de que los principios racionales sean contrarios a la verdad de la fe.

Lo que el maestro infunde en el alma del discípulo es la ciencia del doctor, a no ser que enseñe con engaño lo que no es lícito afirmar de Dios. El conocimiento natural de los primeros principios ha sido infundido por Dios en nosotros, ya que El es autor de nuestra naturaleza. La Sabiduría divina contiene, por tanto, estos primeros principios. Luego todo lo que esté contra ellos está también contra la sabiduría divina. Esto no es posible de Dios. En consecuencia, las verdades que poseemos por revelación divina no pueden ser contrarias al conocimiento natural.

Nuestro entendimiento no puede alcanzar el conocimiento de la verdad cuando está sujeto por razones contrarias. Si Dios infundiera los conocimientos contrarios, nuestro entendimiento se encontraría impedido para la captación de la verdad. Esto no es posible en Dios. Permaneciendo intacta la naturaleza, no puede ser cambiado lo natural; y es imposible que haya a la vez en un mismo sujeto opi-

niones contrarias de una misma cosa. Dios no infunde, por tanto, en el hombre una certeza o fe contraria al conocimiento natural.

Por esto dice el Apóstol: "Cerca de ti está la palabra, en tu boca, en tu corazón, esto es, la palabra de la fe que predicamos". Pero porque está sobre la razón es tenida por muchos como contraria. Y esto no es posible.

También la autoridad de San Agustín está de acuerdo con lo dicho: "Lo que la verdad descubre, de ninguna manera puede ser contrario a los libros del Viejo y del Nuevo Testamento".

De todo esto se deduce claramente que cualesquiera argumentos que se esgriman contra los documentos de la fe no pueden rectamente proceder de los primeros principios innatos, conocidos por sí mismos. No tienen fuerza demostrativa, sino que son razones probables o sofísticas. Y esto sólo da lugar a deshacerlos.

possunt. Non igitur contra cognitionem naturalem aliqua opinio vel fides homini a Deo immittitur.

Et ideo Apostolus dicit, Rom. 10,8: "Prope est verbum in corde tuo et in ore tuo: hoc est verbum fidei, quod praedicamus". Sed quia superat rationem, a nonnullis reputatur quasi contrarium. Quod esse non potest.

Huic etiam auctoritas Augustini concordat, qui in II "Super Gen. ad litt." (c. 18) dicit sic: "Illud quod veritas patefaciet, libris sanctis sive Testamenti Veteris sive Novi nullo modo potest esse adversum".

Ex quo evidenter colligitur quaecumque argumenta contra fidei documenta ponantur, haec ex principiis primis naturae inditis per se notis non recte procedere. Unde nec demonstrationis vim habent, sed vel sunt rationes probabiles vel sophisticae. Et sic ad ea solvenda locus relinquitur.

CAPITULUM VIII

Qualiter se habeat humana ratio ad veritatem fidei

CAPITULO VIII

Relación de la razón humana con la verdad de la fe

Hay que notar que las cosas sensibles, principio del conocimiento racional, tienen algún vestigio de imitación divina, tan imperfecta, sin embargo, que son totalmente insuficientes para darnos a conocer la substancia del mismo Dios. Como el agente produce algo semejante a sí mismo, los efectos tienen, a su manera, la semejanza de las causas; pero no siempre llega el efecto a asemejarse perfectamente a su agente. Según esto, para conocer la verdad de fe, que sólo es evidente a los que ven la substancia divina, la razón ha de valerse de ciertas semejanzas, que son insuficientes para hacer comprender de una manera demostrativa y evidente dicha ra-

Considerandum etiam videtur quod res quidem sensibiles, ex quibus humana ratio cognitionis principium sumit, aliquale vestigium in se divinae imitationis retinent, ita tamen imperfectum quod ad declarandam ipsius Dei substantiam omnino insufficiens invenitur. Habent enim effectus suarum causarum suo modo similitudinem, cum agens agat sibi simile: non tamen effectus ad perfectam agentis similitudinem semper pertingit. Humana igitur ratio ad cognoscendum fidei veritatem, quae solum videntibus divinam substantiam potest esse notissima, ita se habet quod ad eam potest aliquas verisimilitudines colligere, quae tamen non

sufficiunt ad hoc quod praedicta veritas quasi demonstrative vel per se intellecta comprehendatur. Utile tamen est ut in huiusmodi rationibus, quantumcumque debilibus, se mens humana exerceat, dummodo desit comprehendendi vel demonstrandi praesumptio: quia de rebus altissimis etiam parva et debili consideratione aliquid posse inspicere iucundissimum est, ut ex dictis (c. 5) apparet.

Cui quidem sententiae auctoritas Hilarii concordat, qui sic dicit in libro "De Trin." (l. 2, c. 10,11), loquens de huiusmodi veritate: "Haec credendo incipe, procurre, persiste: etsi non perventurum sciam, gratulabor tamen profecturum. Qui enim pie infinita prosequitur, etsi non contingat aliquando, semper tamen proficiet prodeundo. Sed ne te inferas in illud secretum, et arcano interminabilis nativitatis non te immergas, summam intelligentiae comprehendere praesumens: sed intellige incomprehensibilia esse".

zón. Es provechoso, sin embargo, que la mente humana se ejercite en estas razones tan débiles, con tal de que no presuma comprenderlas y demostrarlas, porque es agradabilísimo, como ya se dijo (c. 5), captar algo de las cosas altísimas, aunque sea por una pequeña y débil razón.

Está de acuerdo con esto la autoridad de San Hilario, quien dice: "Comienza creyendo esto, progresa, persiste; aunque sepa que nunca he de llegar, me alegraré, no obstante, de haber progresado. Quien devotamente va en pos de lo infinito, aunque nunca le dé alcance, siempre, sin embargo, avanzará en su prosecución. Pero no te entrometas en tal misterio ni te abismes en el arcano de lo que es sin principio, presumiendo dar con el fondo de la inteligencia, pues has de saber que hay cosas incomprensibles".

CAPITULUM IX

De ordine et modo procedendi in hoc opere

CAPITULO IX

Orden y plan que se ha de seguir en esta obra

Ex praemissis igitur evidenter apparet sapientis intentionem circa duplicem veritatem divinorum debere versari, et circa errores contrarios destruendos: ad quarum unam investigatio rationis pertingere potest, alia vero omnem rationis excedit industriam. Dico autem duplicem veritatem divinorum, non ex parte ipsius Dei, qui est una et simplex veritas; sed ex parte cognitionis nostrae quae ad divina cognoscenda diversimode se habet.

Ad primae igitur veritatis manifestationem per rationes demonstrativas, quibus adversarius convinci possit, procedendum est. Sed quia tales rationes ad secun-

Es evidente, por lo dicho, que la intención del sabio debe versar sobre la doble verdad de lo divino y la destrucción de los errores contrarios. Una de estas verdades puede ser investigada por la razón, pero la otra está sobre toda su capacidad. Y digo una doble verdad de lo divino, no mirando a Dios, que es verdad una y simple, sino atendiendo a nuestro entendimiento, que se encuentra en diversa situación respecto a las verdades divinas.

Para exponer la primera clase de verdades se ha de proceder por razones demostrativas que puedan convencer al adversario. Pero, como es imposible hallar estas razones para la

otra clase de verdades, no se debe intentar convencer al adversario con razones, sino resolver sus objeciones contra la verdad, ya que la razón natural, como quedó probado (c. 7), no puede contradecir a la verdad de fe. La única manera de convencer al adversario que niega esta verdad es por la autoridad de la Escritura, confirmada por los milagros; porque lo que está sobre la razón humana no lo creemos si Dios no lo revela. Sin embargo, para la exposición de esta verdad se han de traer algunas razones verosímiles, para ejercicio y satisfacción de los fieles, no para convencer a los contrarios, porque la misma insuficiencia de las razones los confirmaría más en su error, al pensar que nuestro consentimiento a las verdades de fe se apoya en razones tan débiles.

Queriendo proceder, pues, de la manera indicada, nos esforzaremos por evidenciar la verdad que profesa la fe y la razón investiga, invocando razones ciertas y probables, algunas de las cuales recogeremos de los libros de los santos y filósofos, destinadas a confirmar la verdad y convencer al adversario. Después, procediendo de lo más a lo menos conocido, pasaremos a exponer la verdad que supera a la razón (l. 4), resolviendo las objeciones de los contrarios y estableciendo, ayudados por Dios, la verdad de fe con razones probables y de autoridad.

Pues bien, lo primero que se nos presenta al querer investigar por vía racional lo que la inteligencia humana puede descubrir de Dios, es examinar qué le conviene como tal (l. 1); a continuación, cómo las criaturas proceden de El (l. 2), y en tercer lugar, la relación de fin que con El tienen (l. 3).

Por lo que respecta a lo que conviene a Dios como tal, es necesario establecer, como fundamento de toda la obra, que Dios existe. Sin ello, toda disertación sobre las cosas divinas es inútil.

dam veritatem haberi non possunt, non debet esse ad hoc intentio ut adversarius rationibus convincatur: sed ut eius rationes, quas contra veritatem habet, solvantur; cum veritati fidei ratio naturalis contraria esse non possit, ut ostensum est (c. 7). Singularis vero modus convincendi adversarium contra huiusmodi veritatem est ex auctoritate Scripturae divinitus confirmata miraculis: quae enim supra rationem humanam sunt, non credimus nisi Deo revelante. Sunt tamen ad huiusmodi veritatem manifestandam rationes aliquae verisimiles inducendae, ad fidelium quidem exercitium et solatium, non autem ad adversarios convincendos: quia ipsa rationum insufficientia eos magis in suo errore confirmaret, dum aestimarent nos propter tam debiles rationes veritati fidei consentire.

Modo ergo proposito procedere intendentes, primum nitemur ad manifestationem illius veritatis quam fides profitetur et ratio investigat, inducentes rationes demonstrativas et probabiles, quarum quasdam ex libris philosophorum et Sanctorum collegimus, per quas veritas confirmetur et adversarius convincatur. Deinde, ut a manifestioribus ad minus manifesta fiat processus, ad illius veritatis manifestationem procedemus quae rationem excedit (l. 4), solventes rationes adversariorum, et rationibus probabilibus et auctoritatibus, quantum Deus dederit, veritatem fidei declarantes.

Intendentibus igitur nobis per viam rationis prosequi ea quae de Deo ratio humana investigare potest, primo occurrit consideratio de his quae Deo secundum seipsum conveniunt; secundo vero, de processu creaturarum ab ipso (l. 2); tertio autem, de ordine creaturarum in ipsum sicut in finem (l. 3).

Inter ea vero quae de Deo secundum seipsum consideranda sunt, praemittendum est, quasi totius operis necessarium fundamentum, consideratio qua demonstratur Deum esse. Quo non habito, omnis consideratio de rebus divinis necessario tollitur.

CAPITULUM X

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest cum sit per se notum

CAPITULO X

Opinión de los que afirman que la existencia de Dios, siendo evidente por sí misma, no puede ser demostrada

Haec autem consideratio qua quis nititur ad demonstrandum Deum esse, superflua fortasse quibusdam videbitur, qui asserunt quod Deum esse per se notum est, ita quod eius contrarium cogitari non possit, et sic Deum esse demonstrari non potest. Quod quidem videtur ex his.

[Numeros addimus ex cap. seq.]

1. Illa enim per se esse nota dicuntur quae statim notis terminis cognoscuntur: sicut, cognito quid est totum et quid est pars, statim cognoscitur quod omne totum est maius sua parte. Huiusmodi autem est hoc quod dicimus "Deum esse". Nam nomine Dei intelligimus aliquid quo maius cogitari non potest. Hoc autem in intellectu formatur ab eo qui audit et intelligit nomen Dei: ut sic saltem in intellectu iam Deum esse oporteat. Nec potest in intellectu solum esse: nam quod in intellectu et re est, maius est eo quod in solo intellectu est; Deo autem nihil esse maius ipsa nominis ratio demonstrat. Unde restat quod Deum esse per se notum est, quasi ex ipsa significatione nominis manifestum.

2. Item. Cogitari quidem potest quod aliquid sit quod non possit cogitari non esse. Quod maius est evidenter eo quod potest cogitari non esse. Sic ergo Deo aliquid maius cogitari posset, si ipse posset cogitari non esse. Quod est contra rationem nominis. Relinquitur igitur quod Deum esse per se notum est.

3. Adhuc. Propositiones illas

Toda disertación que se dirija a probar que Dios existe les parece superflua a quienes afirman que la existencia de Dios es evidente por sí misma, de suerte que no vale pensar en lo contrario. Es imposible, por esto, demostrar la existencia de Dios.

He aquí las razones que apoyan esta opinión: se llama evidente por sí mismo lo que se comprende con sólo conocer sus términos. Así, sabido lo que es todo y lo que es parte, en el acto se conoce que el todo es mayor que cualquiera de sus partes. Y esto mismo sucede cuando afirmamos que Dios existe. Pues entendemos en el término Dios el ser tal, que no puede pensarse mayor. Este concepto se forma en el entendimiento del que oye y entiende el nombre de Dios, de suerte que, necesariamente, Dios existe al menos en el entendimiento. Pero Dios no puede existir sólo en el entendimiento, porque más es existir en el entendimiento y en la realidad que sólo en el entendimiento. Y Dios es tal, que no puede haber mayor, como prueba su misma definición. Por consiguiente, que Dios existe es evidente por sí mismo, como intuído del significado de su nombre.

Se puede concebir como existente lo que es imposible concebir sin existencia, y este ser es evidentemente mayor que el que se puede concebir sin existencia. Se podría pensar, por tanto, algún ser mayor que Dios si El pudiera concebirse sin existencia; lo que es contra su definición. La existencia de Dios es, pues, evidente por sí misma.

Es necesario que sean evidentes por

sí mismas las proposiciones en que se afirma lo idéntico de sí mismo: "el hombre es hombre"; y también aquellas en que el predicado está incluido en la definición del sujeto, como "el hombre es animal". Ahora bien, entre las muchas cosas que podemos afirmar de Dios, la principal es que su existencia es su esencia, como más adelante se dirá (c. 22), identificándose la contestación a las preguntas "qué es, si es". Cuando decimos, por tanto, "Dios existe", o el predicado es idéntico al sujeto o, por lo menos, está incluído en su definición. Por consiguiente, la existencia de Dios es evidente por sí misma.

Se conocen por sí mismas las cosas que son evidentes naturalmente; no es, pues, por esfuerzo de investigación como se llega a ellas. Es así que la existencia de Dios es conocida naturalmente, porque el deseo del hombre tiende naturalmente hacia Dios, como a su último fin (l. 3, c. 25). Luego que Dios existe es evidente por sí mismo.

Necesariamente es evidente por sí mismo aquello por lo que se conoce lo demás, y esto ocurre con Dios. Porque así como la luz del sol es principio de toda percepción visible, así la luz divina lo es de todo conocimiento intelectual, pues en Dios se halla en grado sumo la primera luz inteligible. Es necesario, por consiguiente, que sea evidente por sí misma la existencia de Dios.

Por todas estas razones y otras semejantes opinan algunos que la existencia de Dios es de evidencia inmediata, sin que se pueda pensar lo contrario.

oportet esse notissimas in quibus idem de seipso praedicatur, ut, "Homo est homo"; vel quarum praedicata in definitionibus subiectorum includuntur, ut, "Homo est animal". In Deo autem hoc prae aliis invenitur, ut infra (c. 22) ostendetur, quod suum esse est sua essentia, ac si idem sit quod respondetur ad quaestionem "quid est", et ad quaestionem "an est". Sic ergo cum dicitur, "Deus est", praedicatum vel est idem subiecto, vel saltem in definitione subiecti includitur. Et ita Deum esse per se notum erit.

4. Amplius. Quae naturaliter sunt nota, per se cognoscuntur: non enim ad ea cognoscenda inquisitionis studio pervenitur. At Deum esse naturaliter notum est: cum in Deum naturaliter desiderium hominis tendat sicut in ultimum finem, ut infra (l. 3, c. 25) patebit. Est igitur per se notum Deum esse.

5. Item. Illud per se notum oportet esse quo omnia alia cognoscuntur. Deus autem huiusmodi est. Sicut enim lux solis principium est omnis visibilis perceptionis, ita divina lux omnis intelligibilis cognitionis principium est: cum sit in quo primum maxime lumen intelligibile invenitur. Oportet igitur quod Deum esse per se notum sit.

Ex his igitur et similibus aliqui opinantur Deum esse sic per se notum existere ut contrarium mente cogitari non possit.

CAPITULUM XI

Reprobatio praemissae opinionis et solutio rationum praemissarum

CAPITULO XI

Refutación de esta opinión y solución de las razones dadas

Praedicta autem opinio provenit partim quidem ex consuetudine qua ex principio assueti sunt nomen Dei audire et invocare. Consuetudo autem, et praecipue quae est a puero, vim naturae obtinet: ex quo contingit ut ea quibus a pueritia animus imbuitur, ita firmiter teneat ac si essent naturaliter et per se nota. Partim vero contingit ex eo quod non distinguitur quod est notum per se simpliciter, et quod est quoad nos per se notum. Nam simpliciter quidem Deum esse per se notum est: cum hoc ipsum quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum quod Deus est mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos. Sicut omne totum sua parte maius esse, per se notum est simpliciter: ei autem qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum. Et sic fit ut ad ea quae sunt notissima rerum, noster intellectus se habeat ut oculus noctuae ad solem, ut II "Metaphys." (I α, 1,2; 993b) dicitur.

Nec oportet ut statim, cognita huius nominis "Deus" significatione, Deum esse sit notum, ut "prima" ratio intendebat. Primo quidem, quia non omnibus notum est, etiam concedentibus Deum esse, quod Deus sit id quo maius cogitari non possit: cum multi antiquorum mundum istum dixerint Deum esse. Nec etiam ex interpretationibus huius nominis "Deus", quas Damascenus ponit [1], aliquid huiusmodi intelligi datur. Deinde quia, dato quod ab omnibus per hoc nomen "Deus" intelligatur aliquid quo maius cogitari non possit, non necesse erit aliquid esse quo maius cogitari non potest in rerum natura.

[1] *De fid. orth.*, I, 2.

Esta opinión proviene en parte por la costumbre de oír e invocar el nombre de Dios desde el principio. La costumbre, y sobre todo la que arranca de la niñez, adquiere fuerza de naturaleza; por esto sucede que admitimos como connaturales y evidentes las ideas de que estamos imbuídos desde la infancia. Procede también de que no se distingue entre lo que es evidente en sí y absolutamente y lo que es evidente en sí con respecto a nosotros. La existencia de Dios es ciertamente evidente en absoluto, porque El es su mismo ser. Pero con respecto a nosotros, que no podemos concebir lo que es, no es evidente. Por ejemplo, que el todo sea mayor que su parte es en absoluto evidente. Pero para el que no concibe qué es el todo, no es evidente. Y así sucede que nuestro entendimiento se halla, respecto a lo más evidente, como el ojo de la lechuza respecto del sol, como se dice en el II de los "Metafísicos".

No es necesario que, conocido el significado del término "Dios", sea evidente inmediatamente su existencia, como afirmaba la "primera" razón. En primer lugar, porque no es para todos evidente, ni aun para los que conceden la existencia de Dios, que sea la cosa más alta que se puede pensar, pues muchos de los antiguos hasta afirmaron que este mundo es Dios. Ni siquiera las diversas interpretaciones que San Juan Damasceno da al término "Dios" nos autorizan para afirmar esto. Además, supuesto que todos entiendan que es un ser superior a cuanto se puede pensar, no se sigue necesariamente que exista en la realidad. Debe haber conformidad con el nombre de la cosa y

la cosa nombrada. Y de que concibamos intelectualmente el significado del término "Dios" no se sigue que Dios exista sino en el entendimiento. Y, en consecuencia, lo superior a cuanto se puede pensar no es necesario que existiese fuera del entendimiento. Y de esto no se sigue que exista en la realidad lo más alto que se puede pensar, y así tampoco hay inconveniente para los que niegan la existencia de Dios; porque no hay inconveniente en pensar un ser superior a cualquier otro existente en realidad o en el entendimiento sino para aquel que concede la existencia en la realidad de un ser superior a cuanto se puede pensar.

Tampoco es necesario afirmar, como decía la "segunda" razón, que se concebiría un ser mayor que Dios si se puede pensar que no existe. Pues el que se pueda pensar que no existe no es por imperfección de su ser o por incertidumbre, ya que es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo, sino sólo por sus efectos, mediante los cuales, razonando, llega al conocimiento de su existencia.

Este mismo argumento resuelve la "tercera" razón. Así como para nosotros es evidente en sí que el todo es mayor que cualquiera de sus partes, así la existencia de Dios es evidentísima en sí para los que ven la esencia divina, por ser ésta idéntica a su existencia. Mas, como no podemos ver su esencia, llegamos a conocer su existencia no en sí misma, sino por sus efectos.

Es evidente la solución de la "cuarta" razón. El hombre conoce naturalmente a Dios como naturalmente le desea.

Y le desea naturalmente en cuanto naturalmente desea la bienaventuranza, que es cierta semejanza de la bondad divina. Por esto no es necesario que Dios sea en sí mismo naturalmente conocido, sino en su semejanza. Y, en consecuencia, es necesario que el hombre vaya al conocimiento de

Eodem enim modo necesse est poni rem, et nominis rationem. Ex hoc autem quod mente concipitur quod profertur hoc nomine "Deus", non sequitur Deum esse nisi in intellectu. Unde nec oportebit id quo maius cogitari non potest esse nisi in intellectu. Et ex hoc non sequitur quod sit aliquid in rerum natura quo maius cogitari non possit. Et sic nihil inconveniens accidit ponentibus Deum non esse: non enim inconveniens est quolibet dato vel in re vel in intellectu aliquid maius cogitari posse, nisi ei qui concedit esse aliquid quo maius cogitari non possit in rerum natura.

Nec etiam oportet, ut "secunda" ratio proponebat, Deo posse aliquid maius cogitari si potest cogitari non esse. Nam quod possit cogitari non esse, non ex imperfectione sui esse est vel incertitudine, cum suum esse sit secundum se manifestissimum: sed ex debilitate nostri intellectus, qui eum intueri non potest per seipsum, sed ex effectibus eius, et sic ad cognoscendum ipsum esse ratiocinando perducitur.

Ex quo etiam "tertia" ratio solvitur. Nam sicut nobis per se notum est quod totum sua parte sit maius, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia eius essentiam videre non possumus, ad eius esse cognoscendum non per seipsum, sed per eius effectus pervenimus.

Ad "quartam" etiam patet solutio. Sic enim homo naturaliter Deum cognoscit sicut naturaliter ipsum desiderat. Desiderat autem ipsum homo naturaliter inquantum desiderat naturaliter beatitudinem, quae est quaedam similitudo divinae bonitatis. Sic igitur non oportet quod Deus ipse in se consideratus sit naturaliter notus homini, sed similitudo ipsius. Unde oportet quod per eius similitudines in effectibus repertas in

cognitionem ipsius homo ratiocinando perveniat.

Ad "quintam" etiam de facili patet solutio. Nam Deus est quidem quo omnia cognoscuntur, non ita quod alia non cognoscantur nisi eo cognito, sicut in principiis per se notis accidit: sed quia per eius influentiam omnis causatur in nobis cognitio.

Dios raciocinando por las semejanzas que encuentra en sus efectos.

Es fácil también la solución de la "quinta" razón. Por Dios, ciertamente, se llega al conocimiento de todas las cosas; no precisamente porque no se conozcan si no se conoce El, como sucede con los principios evidentes en sí mismos, sino porque todos nuestros conocimientos son causados por su influencia.

CAPITULUM XII

De opinione dicentium quod Deum esse demonstrari non potest sed sola fide tenetur

CAPITULO XII

Opinión de los que afirman que la existencia de Dios no puede ser demostrada, sino que es de fe

Est autem quaedam aliorum opinio praedictae positioni contraria, per quam etiam inutilis redderetur conatus probare intendentium Deum esse. Dicunt enim quod Deum esse non potest per rationem inveniri, sed per solam viam fidei et revelationis est acceptum.

Ad hoc autem dicendum moti sunt quidam propter debilitatem rationum quas aliqui inducebant ad probandum Deum esse.

Posset tamen hic error fulcimentum aliquod falso sibi assumere ex quorundam philosophorum dictis qui ostendunt in Deo idem esse essentiam et esse, scilicet id quod respondetur ad "quid est", et ad quaestionem "an est". Via autem rationis perveniri non potest ut sciatur de Deo quid est. Unde nec ratione videtur posse demonstrari an Deus sit.

Item. Si principium ad demonstrandum "an est", secundum artem Philosophi, oportet accipere quid significet nomen [1]; "ratio" vero "significata per nomen est definitio", secundum Philosophum, in IV "Metaph." (III, 7,9; 1012 a); nulla remanebit via ad demonstrandum Deum esse, remota divi-

Hay otra razón, contraria a la anterior, que también cree inútil el esfuerzo hacia la prueba de la existencia de Dios. No le podemos descubrir racionalmente, dice; hemos de aceptarla por vía de revelación y de fe.

Algunos se han visto obligados a afirmarlo movidos por la debilidad de las razones que otros exponían para probar que Dios existe.

Este error puede apoyarse falsamente en las afirmaciones de algunos filósofos, quienes demuestran que son idénticas la esencia y la existencia en Dios, es decir, que se responde igual a la pregunta de "qué es" y a la de "si es". Y como no podemos llegar por vía racional a conocer la esencia de Dios, parece que tampoco se podrá demostrar por la razón su existencia.

Si, siguiendo la norma del Filósofo, el principio de demostración de la existencia es la significación del nombre, y "lo significado por el nombre es la definición", según el mismo Filósofo en el IV de los "Metafísicos", no hay medio de demostrar la

[1] cf. II *Poster.*, 9,1; 93 b.

existencia de Dios sin conocimiento de la esencia o quiddidad divina.

Si los principios de demostración tienen su origen en el sentido, como se prueba en los "Posteriores", es imposible demostrar lo que está sobre lo sensible. Ahora bien, así es la existencia de Dios. Luego es indemostrable. La norma de demostración, que nos enseña a proceder de los efectos a las causas, y el orden mismo de las ciencias, ponen de manifiesto la falsedad de esta opinión. Porque no habrá ciencia superior a la natural, como se dice en el libro IV de los "Metafísicos", si no existe una substancia cognoscible por encima de la substancia sensible. Tenemos una mayor prueba de esto en el esfuerzo de los filósofos hacia la demostración de la existencia de Dios y en el veredicto del Apóstol, que asegura: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas".

Ni mueve a ello tampoco la afirmación de que en Dios son idénticas la esencia y la existencia. Porque se entiende de la existencia con que Dios subsiste en sí mismo, que nos es tan desconocida como su esencia; no de la existencia que significa composición de inteligencia.

La existencia de Dios cae, en efecto, bajo la demostración, porque nuestra mente puede formar la proposición de que Dios existe valiéndose de razones demostrativas.

Mas no es necesario tomar como medio de demostración la esencia o quiddidad divina en las razones que demuestran la existencia de Dios—como proponía la segunda razón—. En lugar de la quiddidad se toman los efectos, como ocurre en las demostraciones "quia". Y de estos efectos saldrá la razón del nombre "Dios". Porque todos los nombres divinos se imponen para designar la remoción de sus efectos o el orden que Dios tiene a ellos.

Es evidente, además, porque, aunque Dios esté sobre todo ser sensible y sobre el mismo sentido, sus efectos, por los que se prueba la existencia de

nae essentiae vel quidditatis cognitione.

Item. Si demonstrationis principia a sensu cognitionis originem sumunt, ut in "Posterioribus" (I, 18; 81 a) ostenditur, ea quae omnem sensum et sensibilia excedunt, videntur indemonstrabilia esse. Huiusmodi autem est Deum esse. Est igitur indemonstrabile.

Huius autem sententiae falsitas nobis ostenditur, tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus causas concludere docet.—Tum ex ipso scientiarum ordine. Nam, si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra Naturalem, ut dicitur in IV "Metaph." (III, 3,4; 1005 a).—Tum ex philosophorum studio, qui Deum esse demonstrare conati sunt. Tum etiam Apostolica veritate asserente, Rom. 1,20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur.

Nec hoc debet movere, quod in Deo idem est essentia et esse, ut prima ratio proponebat. Nam hoc intelligitur de esse quo Deus in seipso subsistit, quod nobis quale sit ignotum est, sicut eius essentia. Non autem intelligitur de esse quod significat compositionem intellectus. Sic enim esse Deum sub demonstratione cadit, dum ex rationibus demonstrativis mens nostra inducitur huiusmodi propositionem de Deo formare qua exprimat Deum esse.

In rationibus autem quibus demonstratur Deum esse, non oportet assumi pro medio divinam essentiam sive quidditatem, ut secunda ratio proponebat: sed loco quidditatis accipitur pro medio effectus, sicut accidit in demonstrationibus "quia"; et ex huiusmodi effectu sumitur ratio huius nominis "Deus" Nam omnia divina nomina imponuntur vel ex remotione effectuum divinorum ab ipso, vel ex aliqua habitudine Dei ad suos effectus.

Patet etiam ex hoc quod, etsi Deus sensibilia omnia et sensum excedat, eius tamen effectus, ex quibus demonstratio sumitur ad

probandum Deum esse, sensibiles sunt. Et sic nostrae cognitionis origo in sensu est etiam de his quae sensum excedunt.

Dios, son sensibles. Y, así, en el sentido está el origen de nuestro conocimiento y de cuantas cosas están sobre el sentido.

CAPITULUM XIII

Rationes ad probandum Deum esse

CAPITULO XIII

Razones para probar que Dios existe

Ostenso igitur quod non est vanum niti ad demonstrandum Deum esse, procedamus ad ponendum rationes quibus tam philosophi quam doctores Catholici Deum esse probaverunt.

Primo autem ponemus rationes quibus Aristoteles procedit ad probandum Deum esse. Qui hoc probare intendit ex parte motus duabus viis.

Quarum prima talis est [1]. Omne quod movetur, ab alio movetur. Patet autem sensu aliquid moveri, ut puta solem. Ergo alio movente movetur.—Aut ergo illud movens movetur, aut non. Si non movetur, ergo habemus propositum, quod necesse est ponere aliquod movens immobile. Et hoc dicimus Deum.—Si autem movetur, ergo ab alio movente movetur. Aut ergo est procedere in infinitum: aut est devenire ad aliquod movens immobile. Sed non est procedere in infinitum. Ergo necesse est ponere aliquod primum movens immobile.

In hac autem probatione sunt duae propositiones probandae: scilicet, quod "omne motum movetur ab alio"; et quod "in moventibus et motis non sit procedere in infinitum".

Quorum primum probat Philosophus tribus modis. "Primo", sic. Si aliquid movet seipsum, oportet quod in se habeat principium motus sui: alias, manifeste ab alio moveretur.—Oportet etiam quod sit "primo motum": scilicet quod moveatur ratione sui ipsius, et non ratione

[1] VII *Phys.*, 1, 241 b.

Aclarado ya que no son inútiles los intentos de demostrar la existencia de Dios, expondremos ahora las razones con que los filósofos y doctores católicos la probaron.

Daremos en primer término los argumentos con que Aristóteles prueba la existencia de Dios. Lo que intenta probar partiendo del movimiento, mediante dos vías.

La primera es: Todo lo que se mueve es movido por otro. Mas el testimonio de los sentidos atestigua que hay algo que se mueve, por ejemplo, el sol. Recibe, pues, el movimiento de otro. Ahora bien, o este motor se mueve o no. Si no se mueve, tenemos lo intentado, es decir, que hay necesariamente un motor inmóvil. Y a éste llamamos Dios. Si, por el contrario, se mueve, es movido por otro. Luego se ha de proceder indefinidamente o se ha de llegar a un motor inmóvil. Como es imposible proseguir indefinidamente, necesariamente hemos de admitir un motor inmóvil.

En esta prueba hay dos proposiciones que han de ser probadas, a saber: que "todo lo que se mueve es movido por otro", y que "en los seres motores y movidos no hay que proseguir indefinidamente".

El Filósofo prueba la primera de tres maneras: 1. Si un ser se mueve a sí mismo, es necesario que tenga en sí el principio de su movimiento; de lo contrario, sería movido por otro. También es necesario que "sea primordialmente movido", es decir, que

se mueva por sí mismo y no por virtud de una de sus partes, como el animal que se mueve por el movimiento del pie, pues no sería movido todo él por sí mismo, sino por una de sus partes, y una movería a la otra. Es necesario, asimismo, que sea divisible y que tenga partes, porque todo lo que se mueve es divisible, como se prueba en el VI de los "Físicos".

Esto supuesto, razona así: El ser que se supone movido por sí mismo es primordialmente movido. De donde, paralizada una de sus partes, sigue la paralización del todo. Pues si se mueve una parte y otra está en reposo, el todo no sería movido el primero, sino la parte que se mueve. Nada que entra en reposo por el reposo de otro se mueve por sí mismo; porque, cuando el reposo de un ser sigue al reposo de otro, es necesario que su movimiento siga el movimiento del otro, y así no se movería a sí mismo. Luego el ser que se suponía como movido por sí mismo, en realidad no se moverá a sí mismo. En consecuencia, lo que se mueve es necesariamente movido por otro.

A esta razón no se opone el que alguno, tal vez, pudiera decir que la parte de lo que se mueve a sí mismo no puede estar en reposo, y, además, que la parte no está en reposo o se mueve si no es accidentalmente, como interpreta falsamente Avicena. Porque la fuerza del argumento se funda en esto: que si algo se mueve primordialmente y por sí, no en virtud de sus partes, es necesario que su movimiento no dependa de otro; mas el moverse de lo divisible, como su propio ser, depende de sus partes; y por esto no puede moverse primordialmente y por sí mismo. Luego para la verdad de la conclusión deducida no se requiere que se suponga como verdad absoluta que una parte de lo que se mueve a sí mismo esté en reposo; sin embargo, es necesario que esta condicional sea verdadera, o sea, "si la parte estuviera en reposo", estaríalo también el todo. Cosa que puede en realidad ser verdadera aunque su

suae partis, sicut movetur animal per motum pedis; sic enim totum non moveretur a se, sed sua pars, et una pars ab alia.—Oportet etiam ipsum esse divisibile, et habere partes: cum omne quod movetur sit divisibile, ut probatur in VI "Physic." (c. 4; 234 b; c. 10, 3 sqq.; 240 b).

His suppositis sic arguit. Hoc quod a seipso ponitur moveri, est primo motum. Ergo ad quietem unius partis eius, sequitur quies totius. Si enim, quiescente una parte, alia pars eius moveretur, tunc ipsum totum non esset primo motum, sed pars eius quae movetur alia quiescente. Nihil autem quod quiescit quiescente alio, movetur a seipso: cuius enim quies ad quietem sequitur alterius, oportet quod motus ad motum alterius sequatur; et sic non movetur a seipso. Ergo hoc quod ponebatur a seipso moveri, non movetur a seipso. Necesse est ergo omne quod movetur, ab alio moveri.

Nec obviat huic rationi quod forte aliquis posset dicere quod eius quod ponitur movere seipsum pars, non potest quiescere; et iterum quod partis non est quiescere vel moveri nisi per accidens; ut Avicenna calumniatur [2]. Quia vis rationis in hoc consistit, quod, si aliquid seipsum moveat primo et per se, non ratione partium, oportet quod suum moveri non dependeat ab aliquo; moveri autem ipsius divisibilis, sicut et eius esse, dependet a partibus; et sic non potest seipsum movere primo et per se. Non requiritur ergo ad veritatem conclusionis inductae quod supponatur partem moventis seipsum quiescere quasi quoddam verum absolute: sed oportet hanc conditionalem esse veram, quod, "si quiesceret pars", quod quiesceret totum. Quae quidem potest esse vera etiam si antecedens sit im-

[2] *Sufficientia*, II, 1.

possibile: sicut ista conditionalis est vera, "Si homo est asinus, est irrationalis".

"Secundo", probat per inductionem, sic [3]. Omne quod movetur per accidens, non movetur a seipso. Movetur enim ad motum alterius.—Similiter neque quod movetur per violentiam: ut manifestum est.—Neque quae moventur per naturam ut ex se mota, sicut animalia, quae constat ab anima moveri.—Nec iterum quae moventur per naturam ut gravia et levia. Quia haec moventur a generante et removente prohibens.—Omne autem quod movetur, vel movetur per se, vel per accidens. Et si per se, vel per violentiam, vel per naturam. Et hoc, vel motum ex se, ut animal; vel non motum ex se, ut grave et leve. Ergo omne quod movetur, ab alio movetur.

"Tertio", probat sic [4]. Nihil idem est simul actu et potentia respectu eiusdem. Sed omne quod movetur inquantum huiusmodi, est in potentia: quia motus est "actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi" [5]. Omne autem quod movet est in actu, inquantum huiusmodi: quia nihil agit nisi secundum quod est in actu. Ergo nihil est respectu eiusdem motus movens et motum. Et sic nihil movet seipsum.

Sciendum autem quod Plato, qui posuit omne movens moveri [6], communius accepit nomen "motus" quam Aristoteles. Aristoteles enim proprie accepit motum, secundum quod est actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi: qualiter non est nisi divisibilium et corporum, ut probatur in VI "Physic." (l. c.). Secundum Platonem autem movens seipsum non est corpus: accipiebat enim motum pro qualibet operatione, ita quod intelligere et opinari sit quoddam moveri: quem etiam modum loquendi Aristoteles tangit, in III "De

[3] VIII *Phys.*, 4; 254 b.
[4] VIII *Phys.*, 5, 8; 257 a.
[5] III *Phys.*, 1, 6; 201 a.
[6] *Phaedrus*, § 24.

antecedente sea imposible, tal cual lo es la siguiente condicional: "si el hombre es asno, es irracional".

La segunda prueba (de Aristóteles) es por inducción. Todo lo que se mueve accidentalmente, no se mueve a sí mismo. Pues se mueve al moverse otro. Igualmente, tampoco se mueve a sí mismo lo que es movido por violencia; cosa evidente. Como tampoco lo que se mueve por su movimiento natural, como los animales, quienes consta son movidos por el alma. Ni, en fin, lo que se mueve por natural impulso, como lo pesado y lo leve, que son movidos por quien les da el ser y aparta el impedimento. Es así que todo lo que se mueve o se mueve por sí mismo o accidentalmente. Mas, si es por sí, o es por violencia o por naturaleza; y esto último, o por movimiento intrínseco, como el animal, o extrínseco, como lo grave o lo leve. Luego todo lo que se mueve es movido por otro.

La tercera prueba es como sigue: Nada está simultáneamente en acto y potencia respecto de una misma cosa. Mas todo lo que se mueve, en cuanto se mueve, está en potencia, porque el movimiento es "acto del existente en potencia, en cuanto tal". Pero todo lo que se mueve, como moviente, está en acto, pues nada obra sino en cuanto está en acto. Luego nada es, respecto a un mismo movimiento, motor y movido. Y, de este modo, nada se mueve a sí mismo.

Debe saberse, sin embargo, que Platón, al afirmar que todo motor se mueve, tomó la palabra "movimiento" en sentido más universal que Aristóteles. Porque Aristóteles propiamente toma el movimiento en cuanto es el acto del existente en potencia como tal, cual es exclusivamente el de las cosas divisibles y de los cuerpos, como se prueba en el VI de los "Físicos". Mientras que, según Platón, lo que se mueve a sí mismo no es cuerpo; pues tomaba el movimiento en sentido de operación, así como entender y opinar son un cierto moverse; expresión igual a la que Aristóteles

apunta en el III "Del alma". En atención a esto, decía Platón que el primer motor se mueve a sí mismo en cuanto se entiende y se quiere o ama. Lo cual, en cierto sentido, está en conformidad con las razones de Aristóteles; pues no hay diferencia en llegar a un primer motor que se mueva, según Platón, y en llegar a un primer motor absolutamente inmóvil, según Aristóteles.

Mas la otra proposición, a saber, que "en los motores y movidos no es posible proceder indefinidamente", pruébala con tres razones:

La primera de ellas es: Si hay proceso infinito en los motores y movidos, es necesario que todos esos infinitos sean cuerpos, porque, como se probó en el VI de los "Físicos", todo lo que se mueve es divisible y cuerpo. Ahora bien, todo cuerpo que mueve, al moverse, a la vez que mueve es movido. Luego todos estos infinitos se mueven simultáneamente cuando uno de ellos se mueve. Pero este uno, como es finito, se mueve con tiempo finito. Luego todos aquellos infinitos se mueven con tiempo finito. Mas esto es imposible. Luego es imposible también que en los motores y movidos se dé proceso infinito.

Además, que sea imposible que los citados infinitos se muevan con tiempo finito lo prueba de este modo: El que mueve y lo movido deben ser simultáneos: como lo demuestra valiéndose de las particulares clases de movimiento. Mas los cuerpos no pueden estar simultáneamente si no es por continuidad o por contigüidad. Luego, como todos los motores y movidos son cuerpos, como ya se probó, deberán ser como un solo móvil por continuidad o contigüidad. Y así un solo infinito se mueve con tiempo finito. Lo que es imposible, como se demostró en el VI de los "Físicos".

La segunda razón para probar lo mismo es: En los motores y movidos subordinados, o sea, de los cuales uno es movido por el otro ordenadamente, ha de darse necesariamente lo siguiente, que, quitado el primer motor o ce-

anima" (c. 7, 1; 431 a). Secundum hoc ergo dicebat primum movens seipsum movere quod intelligit se et vult vel amat se. Quod in aliquo non repugnat rationibus Aristotelis: nihil enim differt devenire ad aliquod primum quod moveat se, secundum Platonem; et devenire ad primum quod omnino sit immobile, secundum Aristotelem.

Aliam autem propositionem, scilicet quod "in moventibus et motis non sit procedere in infinitum", probat tribus rationibus.

Quarum "prima" talis est[7]. Si in motoribus et motis proceditur in infinitum, oportet omnia huiusmodi infinita corpora esse: quia omne quod movetur est divisibile et corpus, ut probatur in VI "Physic." (l. c.). Omne autem corpus quod movet motum, simul dum movet movetur. Ergo omnia ista infinita simul moventur dum unum eorum movetur. Sed unum eorum, cum sit finitum, movetur tempore finito. Ergo omnia illa infinita moventur tempore finito. Hoc autem est impossibile. Ergo impossibile est quod in motoribus et motis procedatur in infinitum.

Quod autem sit impossibile quod infinita praedicta moveantur tempore finito, sic probat[8]. Movens et motum oportet simul esse; ut probat inducendo in singulis speciebus motus. Sed corpora non possunt simul esse nisi per continuitatem vel contiguationem. Cum ergo omnia praedicta moventia et mota sint corpora, ut probatum est, oportet quod sint quasi unum mobile per continuationem vel contiguationem. Et sic unum infinitum movetur tempore finito. Quod est impossibile, ut probatur in VI "Physicorum" (c. 7; 237 b).

"Secunda ratio" ad idem probandum talis est[9]. In moventibus et motis ordinatis, quorum scilicet unum per ordinem ab alio movetur, hoc necesse est inveniri, quod, remoto primo movente

[7] VII *Phys.*, l. c.
[8] VII *Phys.*, 1, 2; 241 b.
[9] VIII *Phys.*, 5; 256 a.

vel cessante a motione, nullum aliorum movebit neque movebitur: quia primum est causa movendi omnibus aliis. Sed si sint moventia et mota per ordinem in infinitum, non erit aliquod primum movens, sed omnia erunt quasi media moventia. Ergo nullum aliorum poterit moveri. Et sic nihil movebitur in mundo.

"Tertia probatio" (ibid.) in idem redit, nisi quod est ordine transmutato, incipiendo scilicet a superiori. Et est talis. Id quod movet instrumentaliter, non potest movere nisi sit aliquid quod principaliter moveat. Sed si in infinitum procedatur in moventibus et motis, omnia erunt quasi instrumentaliter moventia, quia ponentur sicut moventia mota, nihil autem erit sicut principale movens. Ergo nihil movebitur.

Et sic patet probatio utriusque propositionis quae supponebatur in prima demonstrationis via, qua probat Aristoteles esse "primum motorem immobilem".

Secunda via talis est[10]. Si omne movens movetur, aut haec propositio est vera per se, aut per accidens. Si per accidens, ergo non est necessaria: quod enim est per accidens verum, non est necessarium. Contingens est ergo nullum movens moveri. Sed si movens non movetur, non movet: ut adversarius dicit. Ergo contingens est nihil moveri: nam, si nihil movet, nihil movetur. Hoc autem habet Aristoteles pro impossibili, quod scilicet aliquando nullus motus sit[11]. Ergo primum non fuit contingens: quia ex falso contingenti non sequitur falsum impossibile. Et sic haec propositio, "Omne movens ab alio movetur" non fuit per accidens vera.

Item, si aliqua duo sunt coniuncta per accidens in aliquo, et unum illorum invenitur sine altero, probabile est quod alterum absque illo inveniri possit: sicut, si album et musicum inveniuntur

[10] VIII *Phys.*, 5; 256 a.
[11] VIII *Phys.*, 1; 250 b.

sando en su movimiento, ninguno de los otros moverá ni será movido, porque el primero es causa del movimiento de todos los demás. Mas si estos motores y movidos subordinados se multiplicaran infinitamente, no habría algún primer motor, pues todos serían como medios para mover. Luego ninguno de ellos podría moverse, y así nada se moverá en el mundo.

La tercera prueba recae sobre lo mismo, aunque alterando el orden, es decir, comenzando por lo superior. Y es así: Lo que mueve instrumentalmente no puede mover si no hay algo que mueva como causa principal. Pero si fuera posible proceder indefinidamente en los motores y movidos, todos ellos serían como instrumentos para mover, puesto que se toman como motores movidos, y ninguno de ellos es considerado como motor principal. Luego nada se moverá.

Esto evidencia la prueba de las dos proposiciones supuestas en la primera vía de demostración, mediante la cual prueba Aristóteles que el "primer motor es inmóvil".

La segunda vía es ésta: Si todo motor se mueve, esta proposición o es verdadera en sí o lo es sólo accidentalmente. Si es accidentalmente, no es necesaria, porque lo accidentalmente verdadero no es necesario. Luego es contingente que ningún motor se mueve. Mas, si el motor no se mueve, es imposible que mueva, como dice el adversario. Luego es contingente que nada se mueve, porque, si nada mueve, nada se mueve. Pero Aristóteles considera imposible que nunca haya habido movimiento. Luego el primero no fué contingente, porque de una falsedad contingente no se sigue una falsedad imposible. Y así, esta proposición: "todo lo que se mueve es movido por otro", no fué verdadera accidentalmente.

Además, si dos cosas están unidas en una accidentalmente, y una de ellas puede prescindir de la otra, es probable que la otra pueda prescindir también de aquélla. Por ejemplo, si

el ser blanco y músico se encuentran en Sócrates, y en Platón sólo hallamos el ser músico, sin la blancura, es probable que en otro individuo se encuentre la blancura y no sea músico. Luego si el motor y lo movido están juntos en un sujeto accidentalmente, y el movido está en algo sin que esté el que lo mueve, es probable que el motor se encuentre sin aquello que le mueva. Y no cabe invocar contra esto el que uno dependa del otro, porque los que son tales no se juntan esencial, sino accidentalmente.

Pero, si la proposición citada fuera verdadera en sí, resultarían las mismas imposibilidad e inconveniencia. Porque o el motor debería mover con la misma especie de movimiento con que mueve o con otra. Si fuera la misma, será necesario que el que altera se altere, y—siguiendo el proceso—el que sana sane, y el que enseña aprenda lo que ya sabe. Cosa esta imposible, pues es necesario que quien enseña tenga la ciencia, como también lo es que quien aprende carezca de ella; de esto se seguiría que un sujeto tendría y no tendría la misma cosa, lo cual es imposible. Mas si el motor tuviera otra especie de movimiento para moverse, de tal modo, a saber, que el que altera se mueva localmente y el motor localmente aumente, etc., como los géneros y especies de movimiento son finitos, no sería posible, en consecuencia, proceder indefinidamente. Y de esto resultaría la existencia de un primer motor no movido por otro. A no ser que diga alguno que el retroceso se haga de esta manera: una vez terminados todos los géneros y especies de movimiento, se deba volver al primero de nuevo. Por ejemplo: si el motor se altera localmente y el que altera aumenta, de nuevo el que aumenta se mueva localmente. Pero el resultado sería el mismo que el anterior, o sea, que lo que mueve con una especie determinada de movimiento se mueva con la misma, aunque no inmediata, sino mediatamente.

Luego, en conclusión, es necesario

in Sorte, et in Platone invenitur musicum absque albo, probabile est quod in aliquo alio possit inveniri album absque musico. Si igitur movens et motum coniunguntur in aliquo per accidens, motum autem invenitur in aliquo absque eo quod moveat, probabile est quod movens inveniatur absque eo quod moveatur.—Nec contra hoc potest fieri instantia de duobus quorum unum ab altero dependet: quia haec non coniunguntur per se, sed per accidens.

Si autem praedicta propositio est vera per se, similiter sequitur impossibile vel inconveniens. Quia vel oportet quod movens moveatur eadem specie motus qua movet, vel alia. Si eadem, ergo oportebit quod alterans alteretur, et ulterius quod sanans sanetur, et quod docens doceatur, et secundum eandem scientiam. Hoc autem est impossibile: nam docentem necesse est habere scientiam, addiscentem vero necesse est non habere; et sic idem habebitur ab eodem et non habebitur, quod est impossibile.—Si autem secundum aliam speciem motus movetur, ita scilicet quod alterans moveatur secundum locum, et movens secundum locum augeatur, et sic de aliis; cum sint finita genera et species motus, sequetur quod non sit abire in infinitum. Et sic erit aliquod primum movens quod non movetur ab alio.—Nisi forte aliquis dicat quod fiat reflexio hoc modo quod, completis omnibus generibus et speciebus motus, iterum oporteat redire ad primum: ut, si movens secundum locum alteretur, et alterans augeatur, iterum augens moveatur secundum locum. Sed ex hoc sequetur idem quod prius: scilicet quod id quod movet secundum aliquam speciem motus, secundum eandem moveatur, licet non immediate sed mediate.

Ergo relinquitur quod oportet

ponere "aliquod primum quod non movetur aliquo exteriori".

Quia vero, hoc habito quod sit primum movens quod non movetur ab alio exteriori, non sequitur quod sit penitus immobile, ideo ulterius procedit Aristoteles, dicendo quod hoc potest esse dupliciter. Uno modo, ita quod illud primum sit penitus immobile. Quo posito, habetur propositum: scilicet, quod sit aliquod primum movens immobile.—Alio modo, quod illud primum moveatur a seipso. Et hoc videtur probabile: quia quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud; unde et in motis primum motum rationabile est per seipsum moveri, non ab alio.

Sed, hoc dato, iterum idem sequitur [12]. Non enim potest dici quod movens seipsum totum moveatur a toto: quia sic sequerentur praedicta inconvenientia, scilicet quod aliquis simul doceret et doceretur, et similiter in aliis motibus; et iterum quod aliquid simul esset in potentia et actu, nam movens, inquantum huiusmodi, est actu, motum vero in potentia. Relinquitur igitur quod una pars eius est movens tantum, et altera mota. Et sic habetur idem quod prius: scilicet quod aliquid sit movens immobile.

Non autem potest dici quod utraque pars moveatur, ita quod una ab altera; neque quod una pars moveat seipsam et moveat alteram; neque quod totum moveat partem; neque quod pars moveat totum: quia sequerentur praemissa inconvenientia, scilicet quod aliquid simul moveret et moveretur secundum eandem speciem motus; et quod simul esset in potentia et actu; et ulterius quod totum non esset primo movens se, sed ratione partis. Relinquitur ergo quod moventis seipsum oportet unam partem esse immobilem et moventem aliam partem.

Sed quia in moventibus se quae sunt apud nos, scilicet in animalibus, pars movens, scilicet anima, etsi sit immobilis per se, mo-

admitir "un primero que no es movido por algo exterior".

Mas como, dado que haya un primer motor que no se mueve por algo exterior, no se sigue que sea totalmente inmóvil, por eso Aristóteles va más allá, diciendo que eso puede ser de dos maneras: una, que tal primer motor sea absolutamente inmóvil, y, supuesto esto, tenemos lo que buscamos, o sea, que hay algún primer motor inmóvil. Otra, que dicho primer motor se mueva a sí mismo. Y esto parece probable, porque lo que es por sí es anterior a lo que es por otro; por eso en los movidos es razonable que el primer motor se mueva por sí mismo y no por otro.

Y, dado esto, síguese nuevamente lo mismo. Porque no se puede decir que el que mueve su todo sea movido por el todo, pues de ello se seguirían los inconvenientes ya mencionados, o sea, que un sujeto enseñaría y simultáneamente sería enseñado, sucediendo lo mismo con los demás movimientos; además, que una cosa estaría a la vez en potencia y en acto, porque el que mueve, en cuanto tal, está en acto, y el movido, en cuanto tal, está en potencia. Conclúyese, pues, que una de sus partes es solamente motor y la otra movida. Y tal resultado es igual que el anterior, o sea, que algo es motor inmóvil.

Tampoco es posible decir que se muevan ambas partes moviendo una a la otra, ni que una parte se mueva a sí misma y mueva a la otra, ni que el todo mueva a la parte ni ésta al todo, porque se seguirían los mismos inconvenientes, es decir, que una cosa simultáneamente se movería y movería con la misma clase de movimiento, y que estaría a la vez en potencia y en acto, y, además, que el todo no sería lo primeramente que se movería sino por razón de su parte. Conclúyese, pues, que de las partes de quien se mueve a sí mismo, una sea inmóvil y motora de la otra. Pero como, entre nosotros, en los que se mueven a sí mismos, o sea, en los animales, la parte motor, es decir, el

[12] VIII *Phys.*, l. c.

alma, aunque en sí es inmóvil, se mueve, no obstante, accidentalmente, demuestra también que la parte del primer semoviente, al mover, no se mueve ni esencial ni accidentalmente.

Como los animales, que son los semovientes que nosotros vemos, son corruptibles, su parte motora se mueve accidentalmente. Si, pues, es necesario reducir los semovientes corruptibles a un primer motor que sea sempiterno, deberá existir, por tanto, un primer motor que se mueva a sí mismo que no sea movido ni esencial ni accidentalmente.

Y que la existencia de este primer motor sempiterno es necesaria, manifiéstase en conformidad con su parecer. Porque si, como supone él, el movimiento es sempiterno, es necesario que la generación de los semovientes generables y corruptibles sea perpetua. Y ninguno de dichos semovientes puede ser causa de tal perpetuidad, pues no ha existido siempre. Ni pueden serlo tampoco en conjunto, porque ni existen a la vez ni son infinitos. Dedúcese, pues, que es necesario exista un semoviente perpetuo, causa de la perpetuidad de la generación de todos estos semovientes inferiores. Y, en consecuencia, su motor no se moverá ni esencial ni accidentalmente.

Además, de entre los semovientes vemos que algunos comienzan a moverse de nuevo por otro movimiento que no proviene del mismo animal, por ejemplo, en virtud de la comida ya digerida o por alteración del aire; movimiento este que hace que el semoviente se mueva accidentalmente. Siguiéndose de esto que ningún semoviente, cuyo motor se mueve esencialmente, se mueve siempre. Sin embargo, el primer semoviente muévese siempre, porque de no ser así no habría movimiento sempiterno, ya que todo movimiento es producido por el movimiento del primer semoviente. Dedúcese, pues, de esto que el primer semoviente se mueve por un motor que no es movido ni esencial ni accidentalmente.

En nada contraría a este argumen-

vetur tamen per accidens; ulterius ostendit quod primi moventis seipsum pars movens non movetur neque per se neque per accidens [13].

Moventia enim se quae sunt apud nos, scilicet animalia, cum sint corruptibilia, pars movens in eis movetur per accidens. Necesse est autem moventia se corruptibilia reduci ad aliquod primum movens se quod sit sempiternum. Ergo necesse est aliquem motorem esse alicuius moventis seipsum qui neque per se neque per accidens moveatur.

Quod autem necesse sit, secundum suam positionem, aliquod, movens se esse sempiternum, patet. Si enim motus est sempiternus, ut ipse supponit, oportet quod generatio moventium seipsa quae sunt generabilia et corruptibilia, sit perpetua. Sed huius perpetuitatis non potest esse causa aliquod ipsorum moventium se: quia non semper est. Nec simul omnia: tum quia infinita essent; tum quia non simul sunt. Relinquitur igitur quod oportet esse aliquod movens seipsum perpetuum, quod causat perpetuitatem generationis in istis inferioribus moventibus se. Et sic motor eius non movetur neque per se neque per accidens.

Item, in moventibus se videmus quod aliqua incipiunt de novo moveri propter aliquem motum quo non movetur a seipso animal, sicut cibo digesto aut aere alterato: quo quidem motu ipse motor movens seipsum movetur per accidens. Ex quo potest accipi quod nullum movens seipsum movetur semper cuius motor movetur per se vel per accidens. Sed primum movens seipsum movetur semper: alias non posset esse motus sempiternus, cum omnis alius motus a motu primi moventis seipsum causetur. Relinquitur igitur quod primum movens seipsum movetur a motore qui non movetur neque per se neque per accidens.

Nec est contra hanc rationem

[13] VIII *Phys.*, 6; 258 b.

quod motores inferiorum orbium movent motum sempiternum, et tamen dicuntur moveri per accidens. Quia dicuntur moveri per accidens non ratione sui ipsorum, sed ratione suorum mobilium, quae sequuntur motum superioris orbis.

Sed quia Deus non est pars alicuius moventis seipsum, ulterius Aristoteles, in sua "Metaphysica" (XI, 7; 1072 a), investigat ex hoc motore qui est pars moventis seipsum, alium motorem separatum omnino, qui est Deus. Cum enim omne movens seipsum moveatur per appetitum, oportet quod motor qui est pars moventis seipsum, moveat propter appetitum alicuius appetibilis. Quod est eo superius in movendo: nam appetens est quodammodo movens motum; appetibile autem est movens omnino non motum. Oportet igitur esse "primum motorem separatum omnino immobilem", qui Deus est.

Praedictos autem processus duo videntur infirmare. Quorum "primum" est, quod procedunt ex suppositione aeternitatis motus: quod apud Catholicos supponitur esse falsum.

Et ad hoc dicendum quod via efficacissima ad probandum Deum esse est ex suppositione aeternitatis mundi, qua posita, minus videtur esse manifestum quod Deus sit. Nam si mundus et motus de novo incoepit, planum est quod oportet poni aliquam causam quae de novo producat mundum et motum: quia omne quod de novo fit, ab aliquo innovatore oportet sumere originem; cum nihil educat se de potentia in actum, vel de non esse in esse.

"Secundum" est, quod supponitur in praedictis demonstrationibus primum motum, scilicet corpus caeleste, esse motum ex se. Ex quo sequitur ipsum esse animatum. Quod a multis non conceditur.

Et ad hoc dicendum est quod, si primum movens non ponitur motum ex se, oportet quod mo-

to el que los motores de los orbes inferiores produzcan movimiento sempiterno, aunque ellos se mueven accidentalmente. Pues se dice que se mueven accidentalmente no en atención a sí mismos, sino en atención a sus propios móviles, que siguen el movimiento del orbe superior.

Pero como Dios no es parte de ningún semoviente, Aristóteles investiga después en su "Metafísica", descontado este motor que es parte del semoviente, otro motor totalmente separado, que es Dios. Pues como todo semoviente muévase por apetito, es necesario que el motor que es parte del semoviente mueva por el apetito de algo apetecible. Y lo apetecible es superior al propio motor, porque quien apetece es en cierto sentido un motor movido, mientras que lo apetecible es motor absolutamente no movido. Luego debe existir "un primer motor separado absolutamente inmóvil", que es Dios.

Sin embargo, ambos procesos demostrativos parece se apoyaran en dos puntos débiles. El "primero" de ellos es que se parte de la suposición de la eternidad del movimiento, cosa que los católicos creen ser falsa. Mas a esto se contesta que la vía más eficaz para demostrar la existencia de Dios es la que parte de la suposición de la eternidad del mundo, y si la aceptamos, parece menos claro que Dios exista. Porque, si tanto el mundo como el movimiento tienen comienzo, es evidente que es necesario suponer alguna causa que produzca de nuevo al mundo y al movimiento, porque todo lo que comienza a ser de nuevo ha de tomar necesariamente su origen de un innovador, pues nada se reduce por sí de la potencia al acto o del no ser al ser.

El "segundo" es que en dichas demostraciones se supone que el primer movido, o sea, el cuerpo celeste, se mueve por sí mismo. De lo que se sigue que es animado. Cosa que muchos no conceden.

Y a esto se contesta que, si el primer motor no se supone semoviente,

es necesario que sea movido inmediatamente por el que es totalmente inmóvil. Por eso Aristóteles incluye la disyuntiva en esta conclusión, es decir, o que es necesario llegar inmediatamente al primer motor inmóvil separado o al semoviente, mediante el cual llégase nuevamente al primer motor inmóvil separado.

Procede, además, Aristóteles por otra vía para demostrar que en las causas eficientes no es posible proceder indefinidamente, siendo necesario llegar a una causa primera, a la que llamamos Dios. Y tal es esta vía: En todas las causas eficientes ordenadas, lo primero es causa del medio, y lo medio de lo último, ya sea un solo medio o ya sean varios. Y, quitada la causa, desaparece lo causado. Luego, quitado lo primero, el medio no podrá ser causa. Y si se procediese indefinidamente en las causas eficientes, ninguna sería causa primera. Luego desaparecen todas aquellas que son medias. Esto es, sin embargo, manifiestamente falso. Luego debe suponerse que "existe la primera causa eficiente", que es Dios.

Todavía puede sacarse otra razón de las mismas palabras de Aristóteles. En el II de los "Metafísicos" demuestra que aquellas cosas que son verdaderas en grado sumo tienen, a la vez, el ser en grado sumo. Mas en el IV de la misma obra prueba que existe algo verdadero en grado sumo, por el hecho de que, si vemos que entre dos cosas falsas una lo es más que la otra, será necesario que una de ellas sea más verdadera que la otra, según su aproximación a lo que es esencialmente y en sumo grado verdadero. De lo que se deduce, en última instancia, que existe algo que es ser en sumo grado, que llamamos Dios.

Para probar esto adúcese también otra razón del Damasceno, tomada del gobierno de las cosas, que también nota el Comentarista en el II de los "Físicos". Y es: Es imposible que cosas contrarias y disonantes convengan siempre o las más de las veces

veatur immediate a penitus immobili. Unde etiam Aristoteles sub disiunctione hanc conclusionem inducit: quod scilicet oporteat "vel" statim devenire ad primum movens immobile separatum, "vel" ad movens seipsum, ex quo iterum devenitur ad movens primum immobile separatum [14].

Procedit autem Philosophus alia via in II "Metaphys." (I α, 2; 994 a), ad ostendendum non posse procedi in infinitum in causis efficientibus, sed esse devenire ad unam causam primam: et hanc dicimus Deum. Et haec via talis est. In omnibus causis efficientibus ordinatis primum est causa medii, et medium est causa ultimi: sive sit unum, sive plura media. Remota autem causa, removetur id cuius est causa. Ergo, remoto primo, medium causa esse non poterit. Sed si procedatur in causis efficientibus in infinitum, nulla causarum erit prima. Ergo omnes aliae tollentur, quae sunt mediae. Hoc autem est manifeste falsum. Ergo oportet ponere "primam causam efficientem esse". Quae Deus est.

Potest etiam alia ratio colligi ex verbis Aristotelis. In II enim "Metaphys." (I α, 1, 5, 993 b) ostendit quod ea quae sunt maxime vera, sunt et maxime entia. In IV autem "Metaphys." (III, 4, 27, 28; 1008 b) ostendit esse aliquid maxime verum, ex hoc quod videmus duorum falsorum unum altero esse magis falsum unde oportet ut alterum sit etiam altero verius; hoc autem est secundum approximationem ad id quod est simpliciter et maxime verum. Ex quibus concludi potest ulterius esse "aliquid quod est maxime ens". Et hoc dicimus Deum.

Ad hoc etiam inducitur a Damasceno [15] alia ratio sumpta ex rerum gubernatione: quam etiam innuit Commentator in II "Physicorum" (ad text. 75). Et est talis. Impossibile est aliqua contraria et dissonantia in unum ordinem concordare semper vel pluries nisi alicuius gubernatione, ex qua

[14] Cf. VIII *Phys.*, 5, 12; 258 a.
[15] *De fide orth.*, I, 3.

omnibus et singulis tribuitur ut ad certum finem tendant. Sed in mundo videmus res diversarum naturarum in unum ordinem concordare, non ut raro et a casu, sed ut semper vel in maiori parte. Oportet ergo esse "aliquem cuius providentia mundus gubernetur". Et hunc dicimus Deum.

en un orden si alguien no las gobierna, haciéndolas tender a todas y cada una a un fin determinado. Si, pues, vemos que en el mundo las cosas de naturaleza más diversa convienen en un orden, no casualmente y rara vez, sino siempre o casi siempre, debe existir "alguien por cuya providencia es el mundo gobernado". Y a ese tal llamamos Dios.

CAPITULUM XIV

Quod ad cognitionem Dei oportet uti via remotionis

CAPITULO XIV

Para llegar al conocimiento de Dios hay que usar la vía de remoción

Ostenso igitur quod est aliquod primum ens, quod Deum dicimus, oportet eius conditiones investigare (cf. c. 9, fin.).

Est autem via remotionis utendum praecipue in consideratione divinae substantiae. Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo "quid non est". Tantoque eius notitiae magis appropinquamus, quanto plura per intellectum nostrum ab eo poterimus removere. Tanto enim unumquodque perfectius cognoscimus, quanto differentias eius ad alia plenius intuemur; habet enim res unaquaeque in seipsa esse proprium ab omnibus aliis rebus distinctum. Unde et in rebus quarum definitiones cognoscimus, primo eas in genere collocamus, per quod scimus in communi quid est; et postmodum differentias addimus, quibus a rebus aliis distinguatur; et sic perficitur substantiae rei completa notitia.

Sed quia in consideratione substantiae divinae non possumus accipere "quid", quasi genus; nec distinctionem eius ab aliis rebus per affirmativas differentias acci-

Después de haber demostrado que existe un primer ser, que llamamos Dios, es necesario que asignemos cuáles son sus títulos (c. 9).

Para estudiar la substancia divina hemos de valernos principalmente del método de remoción, porque, sobrepasando por su inmensidad todas las formas de nuestro entendimiento, no podemos alcanzarla conociendo qué es. Sin embargo, podemos alcanzar alguna noticia conociendo "qué no es", y tanto mayor será cuanto más niegue de ella nuestro entendimiento, porque el conocimiento que tenemos de cada uno de los seres es tanto más perfecto cuanto más percibimos sus diferencias de los otros seres, pues cada cosa tiene un ser propio, distinto de los otros. Y de aquí que, tratándose de seres cuya definición poseemos, en primer lugar les damos un género, que nos hace ver qué son en general; después les añadimos sus diferencias, que los distinguen de los otros seres; y así tenemos conocimiento perfecto del ser.

Mas en el estudio de la substancia divina no podemos servirnos de la quiddidad como género. Es necesario acudir a las diferencias negativas para distinguirla de otros seres, porque

tampoco podemos hacerlo por las diferencias afirmativas.

Si se trata de diferencias afirmativas, una nos conduce a la otra y nos aproxima a una designación más completa del ser a medida que nos hace distinguirlo de los demás. Si es de diferencias negativas, una es restringida por otra, que hace al ser distinguirse de muchos otros. Al afirmar, por ejemplo, que Dios no es accidente, lo distinguimos de todos los accidentes; si decimos después que no es cuerpo, lo distinguimos también de algunas substancias; y así ordenadamente, por medio de negaciones, vamos distinguiéndole de todo lo que no es Él. Y tendremos conocimiento propio de su substancia cuando veamos que es distinta de todo otro ser. Aunque no será perfecto, porque no se conoce qué es en sí mismo.

Si queremos, pues, proceder al conocimiento de Dios por vía de remoción, tomemos como principio lo que ya se ha demostrado (c. prec.), es decir, que Dios es completamente inmóvil, verdad confirmada por la Sagrada Escritura. Dice Malaquías: "Porque soy Dios y no cambio"; y Santiago: "En el cual no se da mudanza"; y en los Números: "No es Dios como el hombre para que se mude".

pere possumus, oportet eam accipere per differentias negativas. Sicut autem in affirmativis differentiis una aliam contrahit, et magis ad completam designationem rei appropinquat secundum quod a pluribus differre facit; ita una differentia negativa per aliam contrahitur, quae pluribus differre facit. Sicut, si dicamus Deum non esse accidens, per hoc ab omnibus accidentibus distinguitur; deinde si addamus ipsum non esse corpus, distinguemus ipsum etiam ab aliquibus substantiis; et sic per ordinem ab omni eo quod est praeter ipsum, per negationes huiusmodi distinguetur; et tunc de substantia eius erit propria consideratio cum cognoscetur ut ab omnibus distinctus. Non tamen erit perfecta: quia non cognoscetur quid in se sit.

Ad procedendum igitur circa Dei cognitionem per viam remotionis, accipiamus principium id quod ex superioribus (c. praec.) iam manifestum est, scilicet quod Deus sit omnino immobilis. Quod etiam auctoritas Sacrae Scripturae confirmat. Dicitur enim Mal 3,6: "Ego Deus, et non mutor"; Iac. 1,17: "Apud quem non est transmutatio"; et Num. 23,19: "Non est Deus quasi homo, ut mutetur."

CAPITULUM XV
Quod Deus sit aeternus

CAPITULO XV
Dios es eterno

Lo que precede demuestra también que Dios es eterno. En efecto: Todo lo que comienza a ser o deja de existir lo hace por movimiento o mutación. Hemos demostrado que Dios es completamente inmóvil (c. 13). Luego es también eterno, carente de principio y de fin.

Sólo pueden ser medidos por el tiempo los seres que se mueven, por

Ex hoc autem apparet ulterius Deum esse aeternum.

Nam omne quod incipit esse vel desinit, per motum vel mutationem hoc patitur. Ostensum autem est Deum esse omnino immutabilem (c. 13). Est igitur aeternus, carens principio et fine.

Item. Illa sola tempore mensurantur quae moventur: eo quod

"tempus est numerus motus", ut patet in IV "Physicorum" (c. 11,5; 219 b). Deus autem est omnino absque motu, ut iam probatum est (c. 13). Tempore igitur non mensuratur. Igitur in ipso non est prius et posterius accipere. Non ergo habet esse post non esse, nec non esse post esse potest habere, nec aliqua successio in esse ipsius inveniri potest: quia haec sine tempore intelligi non possunt. Est igitur carens principio et fine, totum esse suum simul habens. In quo ratio aeternitatis consistit.

Adhuc. Si aliquando non fuit et postmodum fuit, ab aliquo eductus est de non esse in esse. Non a seipso: quia quod non est non potest aliquid agere. Si autem ab alio, illud est prius eo. Ostensum autem est (c. 13) Deum esse primam causam. Non igitur esse incoepit. Unde nec esse desinet: quia quod semper fuit, habet virtutem semper essendi. Est igitur aeternus.

Amplius. Videmus in mundo quaedam quae sunt possibilia esse et non esse, scilicet generabilia et corruptibilia. Omne autem quod est possibile esse, causam habet: quia, cum de se aequaliter se habeat ad duo, scilicet esse et non esse, oportet, si ei approprietur esse, quod hoc sit ex aliqua causa. Sed in causis non est procedere in infinitum, ut supra (ibid.) probatum est per rationem Aristotelis. Ergo oportet ponere aliquid quod sit necesse esse. Omne autem necessarium vel habet causam suae necessitatis aliunde; vel non, sed est per seipsum necessarium. Non est autem procedere in infinitum in necessariis quae habent causam suae necessitatis aliunde. Ergo oportet ponere aliquod primum necessarium, quod est per seipsum necessarium. Et hoc Deus est: cum sit causa prima, ut ostensum est (c. 13). Est igitur Deus aeternus: cum omne necessarium per se sit aeternum.

Ostendit etiam Aristoteles ex sempiternitate temporis sempiternitatem motus [1]. Ex quo iterum

[1] VIII *Physic.*, 1, 10 sqq.; 251 b.

aquello de que "el tiempo es el número del movimiento". Pero Dios es absolutamente inmóvil. Luego no es medido por el tiempo. En Él no hay antes y después. No recibe el ser después del no ser, ni el no ser después del ser, ni cualquiera otra sucesión, pues esto no es posible sin movimiento. Carece, en consecuencia, de principio y de fin, pues tiene simultáneamente todo su ser, que es en lo que precisamente consiste la eternidad.

Si hay un tiempo en que un ser no existió y después existió, éste fué sacado por alguien del no ser al ser. No se sacó a sí mismo, porque lo que no existe no puede obrar. Si, en cambio, fué sacado por otro, éste es primero que él. Pero hemos demostrado que Dios es la causa primera. No ha comenzado, por tanto, a ser ni ha dejado de ser, porque lo que siempre existió tiene virtud para existir siempre. Es, pues, eterno.

Vemos en el mundo ciertas cosas que pueden ser y no ser; por ejemplo, seres generables y corruptibles. Ahora bien, todo lo que puede ser tiene una causa; porque como de suyo está dispuesto igualmente a una y otra cosa, es decir, ser o no ser, es necesario que, si existe, sea por la acción de una causa. Aristóteles ha probado que en las causas no se puede proceder indefinidamente. Ha de admitirse, pues, un ser necesario.

Por otra parte, todo ser necesario o tiene causa de su necesidad fuera o es necesario por sí mismo. Y no se ha de proceder indefinidamente en la serie de seres necesarios que tienen la causa de su necesidad fuera de sí mismos. Hemos de admitir, pues, un ser primero necesario, y necesario por sí. Tal es Dios, causa primera, como ya se ha dicho. Dios es, por lo tanto, eterno, por ser eterno todo ser necesario de por sí.

Aristóteles prueba también la eternidad del movimiento por la eternidad del tiempo, para deducir la eternidad de la substancia motriz. Pero

la primera substancia motriz no es otra que Dios. Luego Dios es eterno. Si negamos, sin embargo, la eternidad del tiempo y del movimiento, aun queda otra razón para probar la eternidad de la substancia. Pues si el movimiento ha comenzado, su comienzo viene de un motor. Si éste también ha comenzado, viene de otro agente. Y así se seguirá indefinidamente o se llegará a un ser que no tenga principio.

La autoridad divina da testimonio de esta verdad. Pues dice en el salmo: "Tú, Señor, permaneces eternamente"; y más adelante: "Tú siempre eres el mismo, y tus días no tienen fin".

ostendit sempiternitatem substantiae moventis (c. 6,3 sqq.; 258 b). Prima autem substantia movens Deus est. Est igitur sempiternus.—Negata autem sempiternitate temporis et motus, adhuc manet ratio ad sempiternitatem substantiae. Nam, si motus incoepit, oportet quod ab aliquo movente incoeperit. Qui si incoepit, aliquo agente incoepit. Et sic vel in infinitum ibitur; vel devenietur ad aliquid quod non incoepit.

Huic autem veritati divina auctoritas testimonium perhibet. Unde Psalmus 101,13: "Tu autem, Domine, in aeternum permanes". Et idem (v. 28): "Tu autem idem ipse es, et anni tui non deficient".

CAPITULUM XVI
Quod in Deo non est potentia passiva

CAPITULO XVI
En Dios no hay potencia pasiva

Si Dios es eterno, necesariamente no está en potencia.

Todo ser en cuya substancia hay algo potencial puede no ser, en lo que tiene de potencial; porque lo que puede ser, también puede no ser. Pero Dios esencialmente no puede no ser, por su misma naturaleza. Luego en Dios no hay potencia para ser.

Aunque lo que ahora está en potencia y después en acto esté temporalmente en potencia antes que en acto, en absoluto, sin embargo, el acto es anterior a la potencia, pues la potencia no llega al acto por sí misma, sino que necesita de un ser actual que la lance a él. Por esto, todo lo que de alguna manera está en potencia exige algo anterior. Mas Dios es el primer ser y la causa primera. Nada tiene, pues, con mezcla de potencia.

El ser necesario no es posible, porque lo necesario no tiene causa. En

Si autem Deus aeternus est, necesse est ipsum non esse in potentia.

Omne enim id in cuius substantia admiscetur potentia secundum id quod habet de potentia potest non esse: quia quod potest esse, potest non esse. Deus autem secundum se non potest non esse: cum sit sempiternus. In Deo igitur non est potentia ad esse.

Adhuc. Quamvis id quod quandoque est in potentia quandoque actu, prius sit tempore in potentia quam in actu, tamen simpliciter actus est prior potentia: quia potentia non educit se in actum, sed oportet quod educatur in actum per aliquid quod sit in actu. Omne igitur quod est aliquo modo in potentia, habet aliquid prius se. Deus autem est primum ens et prima causa, ut ex supra (c. 13) dictis patet. Non igitur habet in se aliquid potentiae admixtum.

Item. Illud quod est per se necesse esse, nullo modo est possibile esse: quia quod est per se necesse esse, non habet causam; omne autem quod est possibile esse, habet causam, ut supra (c. praec.) ostensum est. Deum autem est per se necesse esse. Nullo igitur modo est possibile esse. Nihil ergo potentiae in sua substantia invenitur.

Item. Unumquodque agit secundum quod est actu. Quod igitur non est totus actus, non toto se agit, sed aliquo sui. Quod autem non toto se agit, non est primum agens: agit enim alicuius participatione, non per essentiam suam. Primum igitur agens, quod Deus est, nullam habet potentiam admixtam, sed est actus purus.

Adhuc. Unumquodque, sicut natum est agere inquantum est actu, ita natum est pati inquantum est potentia: nam motus est "actus potentia existentis"[1]. Sed Deus est omnino impassibilis ac immutabilis, ut patet ex dictis (c. 13). Nihil ergo habet de potentia, scilicet passiva.

Item. Videmus aliquid esse in mundo quod exit de potentia in actum. Non autem educit se de potentia in actum: quia quod est potentia, nondum est; unde nec agere potest. Ergo oportet esse aliquid aliud prius, quo educatur de potentia in actum. Et iterum, si hoc est exiens de potentia in actum, oportet ante hoc aliquid aliud poni, quo reducatur in actum. Hoc autem in infinitum procedere non potest. Ergo oportet devenire ad aliquid quod est tantum actu et nullo modo in potentia. Et hoc dicimus Deum.

cambio, el ser posible tiene causa, según anteriormente hemos demostrado. Pero Dios es necesario. Luego no es ser posible. Por consiguiente, en su substancia nada hay de potencial.

Todo ser obra en cuanto está en acto. Y el que no es totalmente acto no obra con todo su ser, sino con una de sus partes. Ahora bien, el que no obra con todo su ser no es primer agente, pues obra por participación de otro y no por su esencia. En consecuencia, el primer agente, que es Dios, no tiene potencia, pues es acto puro.

De la misma manera que el ser obra en cuanto está en acto, padece en cuanto está en potencia, porque el movimiento es "acto del ser potencial". Mas Dios es absolutamente impasible e inmutable, como ya se demostró. Nada tiene, por tanto, de potencia pasiva.

Vemos en el mundo ciertos seres que pasan de la potencia al acto. Y no por sí mismos, pues lo potencial todavía no es y, por tanto, no puede obrar. Necesita, pues, de otro ser anterior que le haga salir de la potencia al acto. Y éste, si también pasa de la potencia al acto, necesita de otro anterior. Como no se puede proceder indefinidamente, hemos de llegar necesariamente a un ser que sea únicamente acto sin mezcla de potencia. Y a éste llamamos Dios.

CAPITULUM XVII
Quod in Deo non est materia

CAPITULO XVII
En Dios no hay materia

Apparet etiam ex hoc Deum non esse materiam.

Quia materia id quod est, in potentia est.

Del mismo principio se puede concluir también que Dios no es materia. Porque la materia esencialmente es potencia. Además, la materia no es

[1] III *Phys.*, 1, 6; 201 a.

principio de acción. De aquí que, según la doctrina del Filósofo, la causa eficiente y la material no se identifican en el sujeto. Y como Dios es la primera causa eficiente de los seres, por eso no es materia.

Si la materia fuera la causa primera de todo, como opinaban algunos, de quienes habló el Filósofo en el II de los "Físicos", seguiríase que las cosas naturales existirían casualmente. Si afirmamos, pues, que Dios, causa primera, es causa material de todo ser, se seguirá necesariamente que todo existe casualmente.

La materia no es causa de un ser actual sino en cuanto ella se muda o cambia. Luego si Dios es inmóvil, como se ha probado, no es posible que sea causa material de los seres.

Por otra parte, la fe católica profesa esta verdad al enseñar que Dios creó todos los seres, no de su substancia, sino de la nada.

En esto precisamente se descubre la locura de David de Dinand, quien osó afirmar la identidad de Dios con la primera materia, porque, si no fueran idénticos, habría necesidad de distinguirlos por alguna diferencia. Y entonces Dios no sería simple. Ya que, si un ser difiere de otro, la composición viene de la misma diferencia. Mas esto se lo hizo afirmar su ignorancia de la distinción existente entre diferente y diverso. "Diferente", en el sentido determinado por Aristóteles en el X de los "Metafísicos", se dice de un ser con relación a otro, pues todo lo que difiere, difiere de algo. "Diverso", en cambio, se afirma en absoluto, por no ser idéntico. Se darán, por tanto, diferencias entre seres que convienen en alguna cosa, porque es preciso asignarles algo con qué diferenciarlos. Por ejemplo, dos especies que convienen en género es preciso que se distingan con alguna diferencia. Es inútil, en cambio, buscar diferencias en seres que en nada convienen, pues son completamente diversos. Así se distinguen también las diferencias opuestas que no partici-

Item. Materia non est agendi principium: unde efficiens et materia in idem non incidunt, secundum Philosophum [1]. Deo autem convenit esse primam causam effectivam rerum, ut supra (c. 13) dictum est. Ipse igitur materia non est.

Amplius. Sequitur res naturales casu existere his qui omnia in materiam reducebant sicut in causam primam: contra quos agitur in II "Physicorum" (cc. 8, 9; 198 b, 199 b). Si igitur Deus, qui est prima causa, sit causa materialis rerum, sequitur omnia a casu existere.

Item. Materia non fit causa alicuius in actu nisi secundum quod alteratur et mutatur. Si igitur Deus est immobilis, ut probatum est (c. 13), nullo modo potest esse rerum causa per modum materiae.

Hanc autem veritatem fides Catholica confitetur, qua Deum non de sua substantia, sed de nihilo asserit cuncta creasse.

In hoc autem insania David de Dinando confunditur, qui ausus est dicere Deum esse idem quod prima materia, ex hoc quod, si non esset idem, oporteret differre ea aliquibus differentiis, et sic non essent simplicia; nam in eo quod per differentiam ab alio differt, ipsa differentia compositionem facit.—Hoc autem processit ex ignorantia qua nescivit quid inter differentiam et diversitatem intersit. "Differens" enim, ut in X "Metaph." (IX, 3, 6; 1054 b) determinatur, dicitur ad aliquid, nam omne differens aliquo est differens: "diversum" autem aliquid absolute dicitur, ex hoc quod non est idem. Differentia igitur in his quaerenda est quae in aliquo conveniunt: oportet enim aliquid in eis assignari secundum quod differant; sicut duae species conveniunt in genere, unde oportet quod differentiis distinguantur. In his autem quae in nullo conveniunt, non est quaerendum quo differant, sed seipsis diversa sunt. Sic enim et oppositae differentiae ab invicem distinguuntur: non enim participant genus quasi

[1] II *Phys.*, 7, 3; 198 a.

partem suae essentiae: et ideo non est quaerendum quibus differant, seipsis enim diversa sunt. Sic etiam Deus et materia prima distinguuntur, quorum unus est actus purus, aliud potentia pura, in nullo convenientiam habentes.

pan del género, como parte de una esencia.

Es inútil por esto buscar sus diferencias, ya que son totalmente diversos.

De esta manera se distinguen, pues, Dios y la materia primera: uno es acto puro, y la otra, potencia pura. Nada tienen, pues, de común.

CAPITULUM XVIII

Quod in Deo nulla est compositio

CAPITULO XVIII

En Dios no hay composición

Ex praemissis autem concludi potest quod in Deo nulla sit compositio.

Nam in omni composito oportet esse actum et potentiam. Non enim plura possunt simpliciter unum fieri nisi aliquid sit ibi actus, et aliud potentia. Quae enim actu sunt, non uniuntur nisi quasi colligata vel sicut congregata, quae non sunt unum simpliciter. In quibus etiam ipsae partes congregatae sunt sicut potentia respectu unionis: sunt enim unitae in actu postquam fuerint in potentia unibiles. In Deo autem nulla est potentia (c. 16). Non est igitur in eo aliqua compositio.

Item. Omne compositum posterius est suis componentibus. Primum ergo ens, quod Deus est, ex nullis compositum est.

Adhuc. Omne compositum est potentia dissolubile, quantum est ex ratione compositionis: licet in quibusdam sit aliquid aliud dissolutioni repugnans. Quod autem est dissolubile, est in potentia ad non esse. Quod Deo non competit: cum sit per se necesse esse (c. 15). Non est igitur in eo aliqua compositio.

Amplius. Omnis compositio indiget aliquo componente: si enim compositio est, ex pluribus est; quae autem secundum se sunt plura, in unum non convenirent nisi ab aliquo componente unirentur. Si igitur compositus esset Deus, haberet componentem: non

Consecuencia de la doctrina anterior es la exclusión de composición en Dios. En efecto:

Todo ser compuesto exige acto y potencia, porque de varias cosas no se puede hacer una unidad tal si una de éstas no es acto y la otra potencia. Las cosas que están en acto, al unirse no forman unidad tal, pues sólo están como agrupadas o reunidas. Resultando de esto que las partes reunidas se hallan como en potencia respecto a la unión, pues están actualmente unidas después de haber sido unibles. Mas en Dios no hay potencia. Luego excluye toda composición.

El compuesto es posterior a los componentes. Luego el ser primero, que es Dios, de nada está compuesto.

Todo compuesto es disoluble en potencia, en razón de su composición, aunque en algunos haya algún otro elemento que impide la disolución. Mas lo que es disoluble está en potencia para no ser, cosa que no conviene a Dios, puesto que existe necesariamente por sí mismo. Luego en El no hay composición alguna.

Toda composición precisa quien la verifique, pues donde hay composición hay variedad; y lo que de suyo es vario no puede formar unidad sino en virtud de alguien que la verifique. Luego, si Dios tuviese composición,

recibiría ésta de otro, pues El no podría dársela a sí mismo, puesto que nadie es causa de sí mismo, porque tendría lugar el imposible de ser anterior a sí mismo. Pero quien compone es causa eficiente del compuesto. En consecuencia, Dios tendría causa eficiente. No sería, pues, causa primera; cosa que ya ha sido probada.

En cualquier orden, cuanto una cosa es más simple, tanto es más noble, como respecto al calor el fuego, que excluye en absoluto la frialdad. Por lo tanto, el ser que está en el grado máximo de nobleza con relación a los demás, estará también en el mismo grado de simplicidad. Mas al ser que sobrepasa en nobleza a todos los seres le llamamos Dios, por ser la causa primera, y la causa es más noble que el efecto. Luego no puede afectarle composición alguna.

El bien, en todo compuesto, no es de esta o de la otra parte, sino de todo él—y hablo del bien respecto de aquella bondad que es perfección y propiedad de todo—, puesto que las partes son imperfectas respecto del todo, como las partes del hombre, por ejemplo, no son el hombre, y las partes del número seis no tienen la perfección del seis, ni las partes de una línea la perfección de todo el trazo. Si admitimos, pues, que Dios es compuesto, su bondad y perfección propia se halla en el todo, no en una de sus partes. Y así, no poseería El una bondad propia. Y, en consecuencia, no sería el primero y único bien.

La unidad anterior a toda multitud es necesaria, y la multitud se da en todo compuesto. Por lo tanto, el ser que es antes que nada, es decir, Dios, debe carecer de composición.

enim ipse seipsum componere posset, quia nihil est causa sui ipsius; esset enim prius seipso, quod est impossibile. Componens autem est causa efficiens compositi. Ergo Deus haberet causam efficientem. Et sic non esset causa prima, quod supra (c. 13) habitum est.

Item. In quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto simplicius: sicut in genere calidi ignis, qui non habet aliquam frigidi permixtionem. Quod igitur est in fine nobilitatis omnium entium, oportet esse in fine simplicitatis. Hoc autem quod est in fine nobilitatis omnium entium, dicimus Deum, cum sit prima causa: causa enim est nobilior effectu. Nulla igitur compositio ei accidere potest.

Praeterea. In omni composito bonum non est huius vel illius partis, sed totius,—et dico bonum secundum illam bonitatem quae est propria totius et perfectio eius: nam partes sunt imperfectae respectu totius; sicut partes hominis non sunt homo, partes etiam numeri senarii non habent perfectionem senarii, et similiter partes lineae non perveniunt ad perfectionem mensurae quae in tota linea invenitur. Si ergo Deus est compositus, perfectio et bonitas eius propria invenitur in toto, non autem in aliqua eius partium. Et sic non erit in eo pure illud bonum quod est proprium ei. Non est ergo ipse primum et summum bonum.

Item. Ante omnem multitudinem oportet invenire unitatem. In omni autem composito est multitudo. Igitur oportet id quod est ante omnia, scilicet Deum, omni compositione carere.

CAPITULUM XIX

Quod in Deo nihil est violentum neque praeter naturam

CAPITULO XIX

En Dios no hay nada violento ni antinatural

Ex hoc autem Philosophus concludit quod in Deo nihil potest esse violentum neque extra naturam [1].

Omne enim illud in quo aliquid violentum et praeter naturam invenitur, aliquid sibi additum habet: nam quod est de substantia rei non potest esse violentum neque praeter naturam. Nullum autem simplex habet in se aliquid additum: ex hoc enim compositio relinqueretur. Cum igitur Deus sit simplex, ut ostensum est (c. praec.), nihil in eo potest esse violentum neque praeter naturam.

Amplius. Necessitas coactionis est necessitas ex alio. In Deo autem non est necessitas ex alio, sed est per seipsum necessarium, et causa necessitatis aliis (c. 15). Igitur nihil in eo est coactum.

Adhuc. Ubicumque est aliquid violentum, ibi potest esse aliquid praeter id quod rei per se convenit: nam violentum contrariatur ei quod est secundum naturam. Sed in Deo non est possibile esse aliquid praeter in quod secundum se ei convenit; cum secundum se sit necesse esse, ut ostensum est (c. 15). Non potest igitur in eo esse aliquid violentum.

Item. Omne in quo est aliquid violentum vel innaturale, natum est ab alio moveri: nam violentum est "cuius principium est extra nil conferente vim passo" [2]. Deus autem est omnino immobilis, ut ostensum est (c. 13). Igitur non potest in eo esse aliquid violentum vel innaturale.

[1] IV *Metaph.*, 5, 6; 1015 b.
[2] III *Ethic.*, 1, 3; 1110 a.

La consecuencia que el Filósofo saca de lo anteriormente dicho es que en Dios nada puede haber violento ni antinatural. En efecto:

Todo aquel que tiene en sí algo violento o antinatural, tiene algo sobreañadido; porque lo que es de la substancia de una cosa, ni puede ser violento ni antinatural. Ahora bien, lo simple carece de añadidura, pues esto daría lugar a la composición. Como ha quedado claro, por otra parte, que Dios es simple, nada hay en El violento ni antinatural.

La necesidad de coacción es necesidad externa. Ahora bien, la necesidad en Dios no es impuesta externamente, pues El es en sí mismo necesario y la causa de la necesidad de los otros seres. Luego en El no hay coacción.

En dondequiera que se da alguna violencia puede haber algo extraño a lo que esencialmente pertenece al ser, porque la violencia contraría a lo que es según naturaleza. Pero en Dios, por ser necesario de por sí, como se demostró, es imposible que haya algo extraño a lo que esencialmente le pertenece. Luego en El nada hay violento.

Todo ser que tiene algo violento o antinatural está destinado a ser movido por otro; pues lo violento se define así: "Cuyo principio es exterior, al que no contribuye en nada el que sufre la acción." Pero ya queda declarado que Dios es completamente inmóvil. En consecuencia, nada hay en El violento ni antinatural.

CAPITULUM XX
Quod Deus non est corpus

CAPITULO XX
Dios no es cuerpo

Lo dicho manifiesta también que Dios no es cuerpo.

Pues todo cuerpo, como continuo, es compuesto y consta de partes. Mas en Dios, según consta, no hay composición alguna. Luego no es cuerpo.

Todo lo que es cuanto, está de algún modo en potencia; por ejemplo, lo continuo es potencialmente divisible hasta lo infinito; y el número puede aumentar infinitamente. Mas todo cuerpo es cuanto. Luego todo cuerpo está en potencia. Es así que Dios no está en potencia, porque es puro acto, como se demostró. Luego no es cuerpo.

Si Dios es cuerpo, es preciso que sea cuerpo natural; porque el cuerpo matemático no es de por sí existente, ya que las dimensiones son accidentes. Pero no puede ser cuerpo natural, porque Dios—como se probó—es inmóvil, mientras que el cuerpo natural es móvil. Por consiguiente, Dios no es cuerpo.

Todo cuerpo, esférico o rectilíneo, es finito, según prueba el Filósofo en el I "Del cielo y del mundo". Es así que con el entendimiento y la imaginación podemos trascender todo cuerpo finito. Luego, si Dios fuera cuerpo, podríamos pensar o imaginar algo mayor que El, siguiéndose de esto que Dios sería inferior a nuestro entendimiento. En consecuencia, Dios no es cuerpo.

El conocimiento intelectual es más seguro que el sensitivo. Por lo tanto, si en la naturaleza hay algo sujeto al sentido, también habrá algo sujeto al entendimiento. Pero como el orden

Ex praemissis etiam ostenditur quod Deus non est corpus.

Omne, enim corpus, cum sit continuum, compositum est et partes habens. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Igitur corpus non est.

Praeterea. Omne quantum est aliquo modo in potentia: nam continuum est potentia divisibile in infinitum; numerus autem in infinitum est augmentabilis. Omne autem corpus est quantum. Ergo omne corpus est in potentia. Deus autem non est in potentia, sed actus purus, ut ostensum est (c. 16). Ergo Deus non est corpus.

Adhuc. Si Deus est corpus, oportet quod sit aliquod corpus naturale: nam corpus mathematicum non est per se existens, ut Philosophus probat[1]; eo quod dimensiones accidentia sunt. Non autem est corpus naturale: cum sit immobilis, ut ostensum est (c. 13); omne autem corpus naturale mobile est. Deus igitur non est corpus.

Amplius. Omne corpus finitum est: quod tam de corpore circulari quam de recto probatur in I "Cael. et mundi" (c. 5 sqq; 271 b). Quodlibet autem corpus finitum intellectu et imaginatione transcendere possumus. Si igitur Deus est corpus, intellectus et imaginatio nostra aliquid maius Deo cogitare possunt. Et sic Deus non est maior intellectu nostro. Quod est inconveniens. Non est igitur corpus.

Adhuc. Cognitio intellectiva certior est quam sensitiva. Invenitur autem aliquid subiectum sensui in rerum natura. Igitur et intellectui. Sed secundum ordinem obiectorum est ordo potentiarum, sicut et distinctio. Ergo super omnia sensibilia est aliquid intelligibile in rerum natura existens. Omne autem corpus in rebus existens est sensibile. Igitur super omnia corpora est aliquid accipere nobilius. Si igitur Deus est corpus, non erit primum et maximum ens.

[1] II *Methaph.*, 5; 1001 b.

Praeterea. Quolibet corpore non vivente res vivens est nobilior. Quolibet autem corpore vivente sua vita est nobilior: cum per hoc habeat supra alia corpora nobilitatem. Id igitur quo nihil est nobilius, corpus non est. Hoc autem est Deus. Igitur non est corpus.

Item. Inveniuntur rationes philosophorum ad idem ostendendum procedentes ex aeternitate motus, in hunc modum. In omni motu sempiterno oportet quod primum movens non moveatur neque per se neque per accidens, sicut ex supra (c. 13) dictis patet. Corpus autem caeli movetur circulariter motu sempiterno. Ergo primus motor eius non movetur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet localiter nisi moveatur: eo quod oportet movens et motum esse simul; et sic corpus movens moveri oportet, ad hoc quod sit simul cum corpore moto. Nulla etiam virtus in corpore movet nisi per accidens moveatur: quia, moto corpore, movetur per accidens virtus corporis. Ergo primus motor caeli non est corpus neque virtus in corpore. Hoc autem ad quod ultimo reducitur motus caeli sicut ad primum movens immobile, est Deus. Deus igitur non est corpus.

Adhuc. Nulla potentia infinita est potentia in magnitudine. Potentia primi motoris est potentia infinita. Ergo non est in aliqua magnitudine. Et sic Deus, qui est primus motor, neque est corpus neque est virtus in corpore.

Prima sic probatur. Si potentia magnitudinis alicuius est infinita, aut ergo erit magnitudinis fi-

y la distinción de las potencias se funda en el orden de sus objetos respectivos, consecuentemente, sobre todo lo sensible ha de haber en la naturaleza algo inteligible. Y, como todo cuerpo que existe en la realidad es sensible, será preciso admitir algo más superior. Luego, si Dios fuera cuerpo, no sería el primero ni el mayor de los seres.

Un ser viviente es más perfecto que cualquier cuerpo sin vida. Más aún, la vida es más perfecta que el cuerpo a quien vivifica, pues por ella supera éste a los cuerpos no vivientes. Luego lo que es incomparablemente perfecto no será cuerpo. Tal es Dios. Por consiguiente, no es cuerpo.

Para probar esta verdad hay algunas razones filosóficas, fundadas en la eternidad del movimiento, que pueden expresarse así: Es preciso que en todo movimiento sempiterno el primer motor no se mueva ni esencial ni accidentalmente, según se vió antes. Ahora bien, el cuerpo del cielo se mueve circularmente con movimiento sempiterno. Luego su primer motor no se mueve ni esencial ni accidentalmente. Pero ningún cuerpo mueve localmente si antes no se mueve, pues es preciso que el motor y lo movido estén juntos; por eso, el cuerpo motor se ha de mover para juntarse al cuerpo movido. Además, ninguna potencia corporal mueve si no es movida accidentalmente, debido a que, al moverse el cuerpo, se mueve ella accidentalmente. Por lo tanto, el primer motor del cielo no es cuerpo ni potencia corporal. Es así que el movimiento del cielo se reduce en último término a Dios, como a su primer motor inmóvil. Luego Dios no es cuerpo.

Ninguna potencia infinita radica como tal en la magnitud. La potencia del primer motor es infinita. Luego no se halla en magnitud alguna. Según esto, Dios, que es el primer motor, ni es cuerpo ni potencia corporal.

La mayor se prueba de este modo: Si la potencia de cualquier magnitud

es infinita, será o de magnitud finita o de infinita. Pero la magnitud infinita no se da, como se prueba en el III de los "Físicos" y en el I "Del cielo y del mundo". Además, tampoco puede ser que una magnitud finita tenga potencia infinita. Según esto, en ninguna de las dos magnitudes puede haber potencia infinita.—Que en la magnitud finita no se da potencia infinita se prueba de este modo: Un efecto igual, por ejemplo, de alteración, de movimiento local o de otra clase de movimiento, realizado por una potencia menor en mayor tiempo, será realizado en menor tiempo por la potencia mayor. Es así que la potencia infinita es mayor que todas las finitas. Luego es preciso que en menor tiempo, y moviendo más velozmente que cualquier potencia finita, termine el efecto. Pero no en un tiempo menor al tiempo mismo. En consecuencia, lo hará en un instante. Y de este modo, en un instante tendrán lugar el mover, el ser movido y el movimiento, cosa contraria a lo que Aristóteles demostró en el VI de los "Físicos".—Además, se puede dar otra prueba de que una potencia infinita de magnitud finita no puede mover mediante el tiempo. Sea una potencia infinita, que llamaremos A. Y tomemos una parte de la misma, que designaremos con A B. Esta parte, pues, moverá en un tiempo mayor. Sin embargo, deberá existir cierta proporción entre este tiempo y aquel que emplea toda la potencia al mover, porque ambos son finitos. Supongamos ahora que los dos tiempos se hallan en proporción de diez a uno, pues la diferencia de proporciones no afecta al argumento. Según esto, si añadimos a dicha potencia, tendremos que restarle tiempo en proporción a la adición, porque una potencia mayor mueve en menos tiempo. Luego, en caso de añadirle diez, dicha potencia moverá en un tiempo diez veces menor al tiempo que empleaba la primera parte que tomamos de la potencia infinita, o sea la parte llamada A B.

nitae; aut infinitae. Magnitudo infinita nulla est, ut probatur in III "Physic." (c. 5; 204 a) et in I "Caeli et mundi" (c. 5 sqq.; 271 b). Magnitudinis autem finitae non est possibile esse potentiam infinitam. Et sic in nulla magnitudine potest esse potentia infinita.—Quod autem in magnitudine finita non possit esse potentia infinita, sic probatur. Aequalem effectum quem facit potentia minor tempore maiori, facit potentia maior tempore minori: qualiscumque sit ille effectus, sive sit secundum alterationem, sive secundum motum localem, sive secundum quemcumque alium motum. Sed potentia infinita est maior omni potentia finita. Ergo oportet quod in minori perficiat effectum, velocius movendo, quam potentia quaecumque finita. Nec potest esse quod in minori quod sit tempus. Relinquitur igitur quod hoc erit in indivisibili temporis. Et sic movere et moveri et motus erunt in instanti. Cuius contrarium demonstratum est in VI "Physicorum" (c. 3; 233 b).—Quod autem non possit potentia infinita magnitudinis finitae movere in tempore, sic iterum probatur. Sit potentia infinita quae est A. Accipiatur pars eius quae est A B. Pars igitur ista movebit in tempore maiori. Oportebit tamen esse aliquam proportionem huius temporis ad tempus in quo movet tota potentia: cum utrumque tempus sit finitum. Sint igitur haec duo tempora in decupla proportione se ad invicem habentia: non enim quantum ad hanc rationem differt istam vel aliam proportionem dicere. Si autem addatur ad potentiam praedictam finitam, diminui oportebit de tempore secundum proportionem additionis ad potentiam: cum maior potentia in minori tempore moveat. Si ergo addatur decuplum, illa potentia movebit in tempore quod erit decima pars temporis in quo movebat prima pars accepta infinitae potentiae, scilicet A B. Et tamen haec po-

tentia, quae est decuplum eius, est potentia finita: cum habeat proportionem determinatam ad potentiam finitam. Relinquitur igitur quod in aequali tempore movet potentia finita et infinita. Quod est impossibile. Non igitur potentia infinita magnitudinis finitae potest movere in tempore aliquo.

Quod autem potentia primi motoris sit infinita, sic probatur. Nulla potentia finita potest movere tempore infinito. Sed potentia primi motoris movet in tempore infinito: quia motus primus est sempiternus. Ergo potentia primi motoris est infinita.—Prima sic probatur. Si aliqua potentia finita alicuius corporis movet tempore infinito, pars illius corporis, habens partem potentiae, movebit in tempore minori: quia quanto aliquid est maioris potentiae, tanto in maiori tempore motum continuare poterit; et sic pars praedicta movebit tempore finito, maior autem pars in maiori tempore movere poterit. Et sic semper, secundum quod addetur ad potentiam motoris, addetur ad tempus secundum eandem proportionem. Sed additio aliquoties facta perveniet ad quantitatem totius, vel etiam excedet. Ergo et additio ex parte temporis perveniet ad quantitatem temporis in quo movet totum. Tempus autem in quo totum movebat, dicebatur esse infinitum. Ergo tempus finitum metietur tempus infinitum. Quod est impossibile.

Sed contra hunc processum plures sunt obiectiones.

[Numeros nos addimus.]

1. Quarum una est, quia potest poni quod illud corpus quod movet primum motum, non est divisibile: sicut patet de corpore caelesti. Praedicta autem probatio procedit ex divisione eius.

Sed ad hoc dicendum est quod conditionalis potest esse vera cuius antecedens est impossibile. Et si quid est quod destruat veritatem talis conditionalis, est im-

Y, sin embargo, esta potencia, diez veces mayor, es finita, porque está en exacta proporción con la potencia finita. Resultando, en consecuencia, que tanto la potencia finita como la infinita mueven en un tiempo igual. Tal cosa es imposible. Luego una potencia infinita de magnitud finita no puede mover en tiempo determinado.

Que la potencia del primer motor sea infinita se prueba de esta manera: Ninguna potencia finita puede mover en un tiempo infinito. Pero la potencia del primer motor mueve en un tiempo infinito, debido a que el primer movimiento es sempiterno. Luego la potencia del primer motor es infinita. La primera afirmación se prueba así: Si la potencia finita de un cuerpo mueve en tiempo infinito, una parte de dicho cuerpo, que gozará de parte de la potencia, moverá en tiempo menor, porque cuanto mayor es la potencia de un ser, por más tiempo puede mover. Y así, dicha parte moverá en un tiempo finito, mientras que otra parte mayor podría mover en tiempo mayor. Y, según esto, lo que se añade a la potencia del motor hay que añadirlo también al tiempo, guardando la misma proporción. Pero sucede a veces que la adición potencial acaba por igualar la cantidad del todo e incluso superarla. Luego también la adición temporal llegará a igualar la cantidad de tiempo en que mueve el todo. Mas el tiempo en que movía la mencionada potencia, según dijimos, es infinito. En consecuencia, el tiempo finito medirá al tiempo infinito. Lo cual es imposible.

Pero contra este proceso seguido hay muchas objeciones.

La primera es que puede afirmarse que el cuerpo que imprime el primer movimiento no es divisible, como claramente se ve en los cuerpos celestes. Y la prueba anterior parte de su divisibilidad.

Mas a esto se contesta diciendo que una condicional puede ser verdadera aunque su antecedente sea imposible. Y no hay medio posible para

negar la verdad de tal condicional; por ejemplo, nadie puede negar la verdad de esta condicional: "Si el hombre vuela, tiene alas". De esta manera, pues, se ha de entender el desarrollo del argumento anterior.

Porque esta condicional es verdadera: "Si el cuerpo celeste se divide, una de sus partes tendrá menor potencia que el todo". Sin embargo, la verdad de esta condicional desaparece si se supone que el primer motor es cuerpo, por los inconvenientes que se siguen. Se ve, pues, que esto es imposible. Se podría también dar una respuesta parecida a quien objetara invocando el aumento de potencias finitas. Porque en la naturaleza no se dan potencias que respondan a las proporciones que pueden establecerse según el tiempo. Con todo, lo que hace falta en la prueba citada es una condicional verdadera.

La segunda objeción es como sigue: Aunque el cuerpo sea divisible, puede muy bien haber una potencia de un determinado cuerpo que no se divida al dividirse tal cuerpo, como sucede con el alma racional, que no se divide aunque el cuerpo sea dividido.

Sobre esto se ha de decir que con dicho argumento no se prueba que Dios no esté unido a un cuerpo, como lo está el alma racional al cuerpo humano; pruébase que Dios no es una virtud corpórea, como la material, que se divide al dividirse el cuerpo. Por eso se dice también allí que el entendimiento humano no es cuerpo ni potencia corporal. Ahora bien, que Dios no está unido al cuerpo, como lo está el alma, es asunto diferente.

La tercera objeción es: Si todo cuerpo tiene potencialidad finita, como se ha dicho en la misma argumentación, y ningún ser que tenga potencia finita puede durar infinitamente, síguese que no hay cuerpo de infinita duración. Los cuerpos celestes, por lo tanto, se corrompen necesariamente.

Algunos contestan a esta objeción diciendo que el cuerpo celeste, dada su potencia, puede dejar de existir,

possibile: sicut, si aliquis destrueret veritatem huius conditionalis, "Si homo volat, habet alas", esset impossibile. Et secundum modum hunc intelligendus est processus probationis praedictae. Quia haec conditionalis est vera, "Si corpus caeleste dividitur, pars eius erit minoris potentiae quam totum". Huius autem conditionalis veritas tollitur si ponatur primum movens esse corpus, propter impossibilia quae sequuntur. Unde patet hoc esse impossibile. Et similiter potest responderi si fiat obiectio de augmento potentiarum finitarum. Quia non est accipere in rerum natura potentias secundum omnem proportionem quam habet tempus ad tempus quodcumque. Est tamen conditionalis vera, qua in praedicta probatione indigetur.

2. Secunda obiectio est quia, etsi corpus dividitur, aliqua virtus potest esse alicuius corporis quae non dividitur diviso corpore: sicut anima rationalis non dividitur diviso corpore.

Et ad hoc est dicendum quod per processum praedictum non probatur quod non sit Deus coniunctus corpori sicut anima rationalis corpori humano: sed quod non est virtus in corpore sicut virtus materialis, quae dividitur ad divisionem corporis. Unde etiam dicitur de intellectu humano quod non est corpus neque virtus in corpore (cf. infra l. 2, c. 56). Quod autem Deus, non sit unitus corpori sicut anima, alterius rationis est (cf. c. 27).

3. Tertia obiectio est quia, si cuiuslibet corporis est potentia finita, ut in praedicto processu ostenditur; per potentiam autem finitam non potest aliquid durare tempore infinito: sequetur quod nullum corpus possit durare tempore infinito. Et sic corpus caeleste de necessitate corrumpetur.

Ad hoc autem a quibusdam respondetur quod corpus caeleste secundum potentiam suam potest deficere, sed perpetuitatem dura-

tionis acquirit ab alio quod est potentiae infinitae. Et huic solutioni videtur attestari Plato, qui de corporibus caelestibus Deum loquentem inducit in hunc modum: "Natura vestra estis dissolubilia, voluntate autem mea indissolubilia: quia voluntas mea maior est nexu vestro [2].

Hanc autem solutionem improbat Commentator, in XI "Metaph." [3] Nam impossibile est, secundum eum, quod id quod est de se possibile non esse, acquirat perpetuitatem essendi ab alio. Sequeretur enim quod corruptibile mutetur in incorruptibilitatem. Quod est impossibile secundum ipsum. Et ideo ipse in hunc modum respondet:—quod in corpore caelesti omnis potentia quae est, finita est: non tamen oportet quod habeat omnem potentiam; est enim in corpore caelesti, secundum Aristotelem, in VIII "Metaph." (VII, 4, 6; 1044 b), potentia ad "ubi", sed non ad esse. Et sic non oportet quod insit ei potentia ad non esse.

Sciendum tamen quod haec responsio Commentatoris non est sufficiens. Quia, etsi detur quod in corpore caelesti non sit potentia quasi passiva ad esse, quae est potentia materiae, est tamen in eo potentia quasi activa, quae est virtus essendi: cum expresse Aristoteles dicat, in I "Caeli et mundi" (c. 3, 4; 12, 3; 270 a; 281 b), quod caelum habet virtutem ut sit semper.

Et ideo melius dicendum est quod, cum potentia dicatur ad actum, oportet iudicare de potentia secundum modum actus. Motus autem secundum sui rationem quantitatem habet et extensionem: unde duratio eius infinita requirit quod potentia movens sit infinita. Esse autem non habet aliquam extensionem quantitatis: praecipue in re cuius esse est invariabile, sicut caelum. Et ideo non oportet quod virtus essendi sit infinita in corpore finito, licet in infinitum duret: quia non differt quod per illam virtutem ali-

[2] *Timaeus*, 41 a, b.
[3] Al. l. 12, text. com. 41.

pero que recibe la perpetuidad de otro ser dotado de potencia infinita. Y parece atestiguarlo Platón, quien, hablando de los cuerpos celestes, pone en labios de Dios estas palabras: "Sois disolubles por vuestra naturaleza, pero indisolubles porque lo quiero yo; pues más fuerte que vuestros lazos es mi voluntad".

Mas el Comentador rechaza esta solución. Porque, según él, un ser que por naturaleza puede dejar de existir, en modo alguno recibirá la existencia perpetua de otro. Pues, esto supuesto, lo corruptible se cambiaría en incorruptible. Y esto lo considera imposible. Por eso contesta así: toda potencia inmersa en el cuerpo celeste es finita; sin embargo, no es preciso que éste tenga toda clase de potencias; el mismo Aristóteles dice, en el VIII de los "Metafísicos", que en el cuerpo celeste hay potencia de lugar, mas no potencia para ser. Luego no es preciso que posea la potencia para no ser.

Sin embargo, hay que advertir que esta solución del Comentador no es suficiente. Aunque admitamos que en los cuerpos celestes no se da cierta potencia pasiva para ser, que es potencialidad de la materia, sin embargo, hay en ellos una cierta potencia activa, que es potencia para ser, ya que Aristóteles dice expresamente en el libro I "Del cielo y del mundo" que el firmamento tiene virtud para existir siempre.

Por esto se puede decir más acertadamente que, como la potencia es con relación a un acto, se ha de juzgar de ella según la naturaleza del acto. Ahora bien, el movimiento, por su misma definición, de suyo tiene cantidad y extensión, por lo que su duración infinita requiere una potencia motriz infinita. Pero el ser no tiene extensión cuantitativa, principalmente si se trata de un objeto cuyo ser es invariable, como es el firmamento. Por esto no hay necesidad de que, en un cuerpo finito, la virtud de ser sea infinita, aunque su duración lo sea, porque es indiferente que un

cuerpo dure mediante dicha potencia infinitamente o sólo instantáneamente, ya que a un ser invariable le afecta el tiempo accidentalmente.

La cuarta objeción se apoya en que no parece necesario que lo que mueve en tiempo infinito tenga potencia infinita, si se trata de motores que, al mover, no sufren alteración alguna. Porque tal movimiento no desgasta su potencialidad; por eso, el mismo tiempo emplearán ahora, aunque lleven tiempo moviendo, que emplearon antes. Lo vemos en el sol, cuya potencia es finita, el cual puede obrar por un tiempo infinito sobre los cuerpos inferiores, dada su naturaleza, porque su virtud activa no disminuye al obrar.

A esto se responde, según hemos probado, que el cuerpo no mueve si no es movido. Por lo tanto, si se da algún cuerpo que no es movido, el resultado es que no moverá. Mas en todo lo que se mueve hay una potencia a situaciones opuestas, porque los términos del movimiento son opuestos. Según esto, todo cuerpo que se mueve tendrá también la posibilidad natural de no ser movido. Y, siendo esto así, no cabe en su naturaleza la exigencia de que mueva o sea movido perpetuamente.

Dicha demostración se funda en el hecho de que la potencia finita de un cuerpo finito carece de posibilidad natural para mover con tiempo infinito. Pero el cuerpo que naturalmente puede ser movido o no y mover o no mover, es capaz de recibir la perpetuidad de movimiento de otro ser. Y como éste ha de ser incorpóreo, síguese que el primer motor es por necesidad incorpóreo. Según esto, no hay inconveniente en que un cuerpo finito por naturaleza, que recibe de otro la perpetuidad para moverse, la tenga también para mover; pues incluso el primer cuerpo celeste puede naturalmente hacer girar con movimiento perpetuo a los cuerpos inferiores del cielo, como una esfera mueve a otra.—Y no hay inconveniente, según el Comentador, para aceptar

quid duret in uno instanti vel tempore infinito, cum esse illud invariabile non attingatur a tempore nisi per accidens.

4. Quarta obiectio est de hoc quod non videtur esse necessarium quod id quod movet tempore infinito, habeat potentiam infinitam, in illis moventibus quae movendo non alterantur. Quia talis motus nihil consumit de potentia eorum: unde non minore tempore movere possunt postquam aliquo tempore moverunt quam ante; sicut solis virtus finita est, et, quia in agendo eius virtus activa non minuitur, infinito tempore potest agere in haec inferiora, secundum naturam.

Et ad hoc dicendum est quod corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Et ideo, si contingat corpus aliquod non moveri, sequetur ipsum non movere. In omni autem quod movetur est potentia ad opposita: quia termini motus sunt oppositi. Et ideo, quantum est de se, omne corpus quod movetur possibile est non moveri. Et quod possibile est non moveri, non habet de se ut perpetuo tempore moveatur. Et sic nec quod in perpetuo tempore moveat.

Procedit ergo praedicta demonstratio de potentia finita corporis finiti, quae non potest de se movere tempore infinito. Sed corpus quod de se possibile est moveri et non moveri, movere et non movere, acquirere potest perpetuitatem motus ab aliquo. Quod oportet esse incorporeum. Et ideo oportet primum movens esse incorporeum. Et sic nihil prohibet secundum naturam corpus finitum, quod acquirit ab alio perpetuitatem in moveri, habere etiam perpetuitatem in movere: nam et ipsum primum corpus caeleste, secundum naturam, potest perpetuo motu inferiora corpora caelestia revolvere, secundum quod sphaera movet sphaeram.—Nec est inconveniens secundum Commentatorem quod

illud quod de se est in potentia moveri et non moveri, acquirat ab alio perpetuitatem motus, sicut ponebatur esse impossibile de perpetuitate essendi. Nam motus est quidam defluxus a movente in mobile: et ideo potest aliquod mobile acquirere ab alio perpetuitatem motus, quam non habet de se. Esse autem est aliquid fixum et quietum in ente; et ideo quod de se est in potentia ad non esse, non potest, ut ipse dicit, secundum viam naturae acquirere ab alio perpetuitatem essendi.

5. Quinta obiectio est quod per praedictum processum non videtur maior ratio quare non sit potentia infinita in magnitudine quam extra magnitudinem: nam utrobique sequetur quod moveat non in tempore.

Et ad hoc dicendum quod finitum et infinitum in magnitudine et tempore et motu inveniuntur secundum unam rationem, sicut probatur in III et in VI "Physic." (III, 4,1; 202 b - VI, 2,8 sqq., 7; 233 a, 237 b): et ideo infinitum in uno eorum aufert proportionem finitam in aliis. In his autem quae carent magnitudine, non est finitum et infinitum nisi aequivoce. Unde praedictus modus demonstrandi in talibus potentiis locum non habet.

Aliter autem respondetur, et melius, quod caelum habet duos motores: unum proximum, qui est finitae virtutis, et ab hoc habet quod motus eius sit finitae velocitatis; et alium remotum, qui est infinitae virtutis, a quo habet quod motus eius possit esse infinitae durationis. Et sic patet quod potentia infinita quae non est in magnitudine, potest movere corpus non immediate in tempore. Sed potentia quae est in magnitudine oportet quod moveat immediate: cum nullum corpus moveat nisi motum. Unde, si moveret, sequeretur quod moveret in non tempore.

Potest adhuc melius dici quod potentia quae non est in magni-

que un ser que está por naturaleza en potencia para ser movido o no, reciba de otro la perpetuidad de movimiento, aunque en modo alguno pueda recibir la existencia perpetua. Pues el movimiento es un cierto influjo del motor en el móvil, y por esto el móvil puede recibir de otro un movimiento perpetuo que de por sí no tiene. En cambio, el ser es algo fijo y estable en la entidad. Por lo tanto, lo que tiene potencia natural para no ser, no puede, como él dice, recibir naturalmente de otro la existencia perpetua.

La quinta objeción insiste en que, según dicho proceso, la misma razón hay para afirmar que en la magnitud no se da potencia infinita como para decir que se da fuera de ella, pues en uno y otro caso se sigue que mueve prescindiendo del tiempo.

A esto se ha de contestar que lo finito y lo infinito se encuentran en la magnitud, en el tiempo y en el movimiento por una razón común, como se prueba en el III y en el VI de los "Físicos"; y por esto, estando lo infinito en uno de ellos, deshace la proporción finita de los demás. Pero en los seres carentes de magnitud no se dan lo finito y lo infinito sino equívocamente. Luego dicha clase de demostración no vale para tratar de tales potencias.

Sin embargo, hay otra respuesta mejor: El cielo tiene dos motores: uno próximo, de virtud finita, que le da un movimiento de velocidad finita; y otro remoto, de virtud infinita, que le capacita para ejercer un movimiento de infinita duración. Y esto demuestra cómo una potencia infinita, que no radica en la magnitud, puede mover un cuerpo temporalmente, aunque no inmediatamente. Por el contrario, cuando la potencia radica en la magnitud, debe mover inmediatamente, pues ningún cuerpo mueve sin ser antes movido. Luego, en caso de mover, lo haría prescindiendo del tiempo.

Valiera más decir que la potencia que no radica en la magnitud es el

entendimiento, que mueve por la voluntad. Por eso mueve respondiendo a la exigencia del móvil y no en proporción con su propia capacidad. En cambio, la potencia que radica en la magnitud sólo mueve respondiendo a la necesidad natural; pues se ha probado que el entendimiento no es una potencia corporal. Y, por lo tanto, el entendimiento no es potencia corpórea. Y así, mueve necesariamente en proporción con su cantidad. De donde, si mueve, lo hace instantáneamente.

Dejando, pues, a un lado las objeciones precedentes, continuaremos con la argumentación de Aristóteles.

Ningún movimiento que provenga de un moviente corpóreo es continuo y regular, pues el moviente corpóreo en el movimiento local mueve por atracción o repulsión. Ahora bien, el objeto de la atracción o repulsión no se halla en la misma situación respecto del moviente desde el principio hasta el fin del movimiento, sino unas veces se halla más cerca y otras más lejos, no pudiendo, en consecuencia, ningún cuerpo imprimir un movimiento continuo y regular. Pero el primer movimiento es continuo y regular, como se prueba en el VIII de los "Físicos". Por consiguiente, el motor del primer movimiento no es cuerpo.

Ningún movimiento dirigido a un fin, que pasa de la potencia al acto puede ser perpetuo, porque se paraliza en llegando al acto. Si, pues, el primer movimiento es perpetuo, necesariamente ha de ir hacia un fin que está siempre y de todas las maneras en acto. Tal es imposible que sea un cuerpo o una potencia corporal, porque éstos son esencial o accidentalmente móviles. En consecuencia, el fin del primer movimiento es el primer motor, que mueve por atracción. Tal es Dios. Dios, por lo tanto, no es cuerpo ni potencia corporal.

Aunque, según las enseñanzas de nuestra fe, como más adelante se evidenciará, es falso que el movimiento del cielo sea perpetuo, sin embargo es

tudine est intellectus, et movet per voluntatem. Unde movet secundum exigentiam mobilis, et non secundum proportionem suae virtutis. Potentia autem quae est in magnitudine non potest movere nisi per necessitatem naturae: quia probatum est quod intellectus non est virtus corporea. Et sic movet de necessitate secundum proportionem suae quantitatis. Unde sequitur, si movet, quod moveat in instanti.

Secundum hoc ergo, remotis praedictis obiectionibus, procedit demonstratio Aristotelis.

Amplius. Nullus motus qui est a movente corporeo potest esse continuus et regularis: eo quod movens corporale in motu locali movet attrahendo vel expellendo; id autem quod attrahitur vel expellitur non in eadem dispositione se habet ad moventem a principio motus usque ad finem, cum quandoque sit propinquius, quandoque remotius; et sic nullum corpus potest movere motum continuum et regularem. Motus autem primus est continuus et regularis, ut probatur in VIII "Physic." (c. 7 sqq.; 260 a). Igitur movens primum motum non est corpus.

Item. Nullus motus qui est ad finem qui exit de potentia in actum, potest esse perpetuus: quia, cum perventum fuerit ad actum, motus quiescit. Si ergo motus primus est perpetuus, oportet quod sit ad finem qui sit semper et omnibus modis in actu. Tale autem non est aliquod corpus neque aliqua virtus in corpore: cum omnia huiusmodi sint mobilia per se vel per accidens. Igitur finis primi motus non est corpus neque virtus in corpore. Finis autem primi motus est primum movens, quod movet sicut desideratum. Hoc autem est Deus. Deus igitur neque est corpus neque virtus in corpore.

Quamvis autem falsum sit, secundum fidem nostram, quod motus caeli sit perpetuus, ut infra (l. 4, c. 97) patebit; tamen verum est quod motus ille non deficiet

neque propter impotentiam motoris, neque propter corruptionem substantiae mobilis, cum non videatur motus caeli per diuturnitatem temporis lentescere. Unde demonstrationes praedictae suam efficaciam non perdunt.

Huic autem veritati demonstratae concordat divina auctoritas. Dicitur enim Io. 4,24: "Spiritus est Deus, et eos qui eum adorant, in spiritu et veritate adorare oportet". Dicitur etiam I Tim. 1,17: "Regi saeculorum immortali, invisibili, soli Deo". Et Rom. 1,20: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur": quae enim non visu sed intellectu conspiciuntur incorporea sunt.

Per hoc autem destruitur error primorum philosophorum Naturalium, qui non ponebant nisi causas materiales, ut ignem vel aquam vel aliquid huiusmodi; et sic prima rerum principia corpora dicebant, et eadem vocabant deos. Inter quos etiam quidam fuerunt ponentes causas moventes "amicitiam" et "litem". Qui etiam propter praedictas rationes confutantur. Nam, cum lis et amicitia sint in corporibus secundum eos, sequetur prima principia moventia esse virtutes in corpore.—Ipsi etiam ponebant Deum esse compositum ex quatuor elementis et amicitia. Per quod datur intelligi quod posuerunt Deum esse corpus caeleste.—Inter antiquos autem solus Anaxagoras ad veritatem accessit, ponens intellectum moventem omnia.

Hac etiam veritate redarguuntur gentiles ponentes ipsa elementa mundi et virtutes in eis existentes deos esse, ut solem, lunam, terram, aquam et huiusmodi, occasionem habentes ex praedictis philosophorum erroribus.

Praedictis etiam rationibus excluduntur deliramenta Iudaeorum simplicium, Tertulliani, Va-

verdadero que este movimiento no cesará ni por impotencia del moviente ni por corrupción del ser movible, pues no vemos que la prolongada duración del tiempo aminore el movimiento de los astros. Conservan, pues, su fuerza demostrativa las razones precedentes.

La autoridad divina, por otra parte, confirma la verdad que hemos probado. Dice San Juan: "Dios es espíritu, y los que le adoran deben adorarle en espíritu y en verdad." Y San Pablo en la primera Epístola a Timoteo: "Al Rey de los siglos, inmortal, invisible, único Dios." Y en la Epístola a los Romanos: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por las criaturas". Y, en efecto, los seres que el ojo no alcanza a ver, sino el entendimiento, son incorpóreos.

Por lo dicho se destruye el error de los primeros filósofos Naturales, que no admitían sino causas materiales, tales como el fuego, el agua y otras cosas semejantes, diciendo que los primeros principios de las cosas eran cuerpos, a los que llamaban dioses.—Entre ellos hubo algunos que admitían como causas motrices la concordia y la discordia. Pero son refutados con las mismas razones anteriores. Pues como la concordia y la discordia residen, según los mismos, en los cuerpos, síguese que los primeros principios del movimiento serían fuerzas corpóreas. Decían también que Dios era un compuesto de los cuatro elementos y de la concordia, queriendo dar a entender que era un cuerpo celeste. Sólo Anaxágoras, entre los antiguos, llegó a la verdad, afirmando que el entendimiento movía todos los seres.

Esta verdad confunde también a los gentiles, que, apoyados en los errores de dichos filósofos, afirman que los elementos del mundo y las energías que en ellos residen, como el sol, la luna, la tierra, el agua y otros semejantes, son dioses.

Sirven, asimismo, dichas razones para rechazar los sueños de los cándidos judíos, de Tertuliano y de los

herejes vadianitas o antropomorfitas, que imaginaban a Dios con apariencias corporales. Se pueden oponer, además, a los maniqueos, que concebían a Dios como una substancia infinita llenando todos los espacios.

El origen de todos estos errores es el pensar en las cosas divinas, recurriendo a la imaginación, que no puede captar más que imágenes corporales. Y por esto es necesario prescindir de la imaginación al tratar de meditar en cosas espirituales.

dianorum sive Anthropomorphitarum haereticorum, qui Deum corporalibus lineamentis figurabant: necnon et Manichaeorum, qui quandam infinitam lucis substantiam per infinitum spatium distentam Deum aestimabant.

Quorum omnium errorum fuit occasio quod de divinis cogitantes ad imaginationem deducebantur, per quam non potest accipi nisi corporis similitudo. Et ideo eam in incorporeis meditandis derelinquere oportet.

CAPITULUM XXI
Quod Deus est sua essentia

CAPITULO XXI
Dios es su propia esencia

De lo dicho puede deducirse que Dios es su propia esencia, quididad o naturaleza.

En todo ser que no es su propia esencia o quididad, es necesario admitir alguna composición. En efecto, como quiera que todo ser tiene su esencia, si existe alguno que nada tenga sino su esencia, todo lo que dicho ser es pertenecerá a su esencia, y así él mismo será su propia esencia. Si, pues, hubiere alguno que no fuera su propia esencia, necesariamente se daría en él algún elemento extraño a ella, y, por tanto, ya tendría composición. De aquí que en los seres compuestos aun la esencia es denominada por uno de los componentes como la humanidad en el hombre. Pero ha quedado ya demostrado que en Dios no hay composición. Dios, por tanto, es su propia esencia.

Sólo está fuera de la esencia o quididad de un ser lo que no entra en su definición, pues la definición significa qué es una cosa. Pero únicamente los accidentes no entran en la definición de los seres. Los accidentes, por tanto, son lo único que está en el ser fuera de su esencia. Aho-

Ex praemissis autem haberi potest quod Deus est sua essentia, quidditas seu natura.

In omni enim eo quod non est sua essentia sive quidditas, oportet aliquam esse compositionem. Cum enim in unoquoque sit sua essentia, si nihil in aliquo esset praeter eius essentiam, totum quod res est esset eius essentia: et sic ipsum esset sua essentia. Si igitur aliquid non esset sua essentia, oportet aliquid in eo esse praeter eius esentiam. Et sic oportet in eo esse compositionem. Unde etiam essentia in compositis significatur per modum partis, ut "humanitas" in homine. Ostensum est autem in Deo nullam esse compositionem (c. 18). Deus igitur est sua essentia.

Adhuc. Solum illud videtur esse praeter essentiam vel quidditatem rei quod non intrat definitionem ipsius: definitio enim significat quid est res. Sola autem accidentia rei sunt quae in definitione non cadunt. Sola igitur

accidentia sunt in re aliqua praeter essentiam eius. In Deo autem non sunt aliqua accidentia, ut ostendetur (c. 23). Nihil igitur est in eo praeter essentiam eius. Est igitur ipse sua essentia.

Amplius. Formae quae de rebus subsistentibus non praedicantur, sive in universali sive in singulari acceptis, sunt formae quae non per se singulariter subsistunt in seipsis individuatae. Non enim dicitur quod Socrates, aut homo, aut animal, sit albedo, quia albedo non est per se singulariter subsistens, sed individuatur per subiectum subsistens. Similiter etiam formae naturales non subsistunt per se singulariter, sed individuantur in propriis materiis: unde non dicimus quod hic ignis, aut ignis, sit sua forma. Ipsae etiam essentiae vel quidditates generum vel specierum individuantur per materiam signatam huius vel illius individui, licet etiam quidditas generis vel speciei formam includat et materiam in communi: unde non dicitur quod Socrates, vel homo, sit humanitas. Sed divina essentia est per se singulariter existens et in seipsa individuata: cum non sit in aliqua materia, ut ostensum est (c. 17). Divina igitur essentia praedicatur de Deo, ut dicatur: "Deus est sua essentia".

Praeterea. Essentia rei vel est res ipsa, vel se habet ad ipsam aliquo modo ut causa: cum res per suam essentiam speciem sortiatur. Sed nullo modo potest esse aliquid causa Dei: cum sit primum ens, ut ostensum est (c. 13). Deus igitur est sua essentia.

Item. Quod non est sua essentia, se habet secundum aliquid sui ad ipsam ut potentia ad actum. Unde et per modum formae significatur essentia, ut puta, "humanitas". Sed in Deo nulla est potentialitas ut supra (c. 16) ostensum est. Oportet igitur quod ipse sit sua essentia.

ra bien, como probaremos más adelante, en Dios no hay accidentes. Nada hay en El, por consiguiente, además de su esencia. Es, pues, su propia esencia.

Las formas que no se predican de cosas subsistentes, ya se las considere en general o individualmente, son formas que de por sí no subsisten singularmente individualizadas en sí mismas. No se dice, en efecto, que Sócrates, o el hombre, o el animal, sean la blancura, porque la blancura no subsiste en sí singularmente, sino que se individualiza en el sujeto subsistente. De igual modo, las formas naturales no subsisten de por sí singularmente sino cuando se individualizan en sus propias materias: por eso, no decimos que este fuego, o simplemente el fuego, sea su propia forma. Las mismas esencias o quididades de los géneros y especies se individualizan por la determinada materia de tal o cual individuo, aunque la quididad del género o de la especie contengan la forma y la materia en general; y así, no se dice que Sócrates o el hombre son la humanidad. Ahora bien, la esencia divina es por sí substancia singular o individualizada en sí misma al no estar en materia alguna. Por consiguiente, la esencia divina se predica de Dios de modo que se puede decir: Dios es su propia esencia.

La esencia de un ser, o es el mismo ser o de algún modo es su causa, pues los seres se especifican por su esencia. Pero nada hay que pueda ser en modo alguno causa de Dios, por ser el Primer Ser, como ya se ha demostrado; por lo tanto, es su propia esencia.

Lo que no es su propia esencia es en parte, con respecto a la misma, como la potencia respecto al acto. Por esto la esencia se considera a modo de forma; la humanidad, por ejemplo. Pero en Dios, como ha quedado demostrado, no hay potencialidad. Luego necesariamente Dios es su propia esencia.

CAPITULUM XXII

Quod in Deo idem est esse et essentia

CAPITULO XXII

En Dios se identifican la existencia y la esencia

Partiendo de lo expuesto anteriormente, se puede probar además que en Dios la esencia o quididad no es otra cosa que su existencia.

Se ha demostrado ya que hay algo que necesariamente existe en sí, y es Dios. Luego esta existencia necesaria, si está unida a alguna quididad que no se identifique con ella, o estará en disonancia con la misma, o sea en oposición—como repugna a la esencia de la blancura el existir por sí misma—, o estará en consonancia o afinidad con ella—tal como está la blancura en otro—. En el primer caso, no convendrá a dicha quididad la existencia que es necesaria en sí misma, como no le conviene a la blancura el existir por sí misma. En el segundo, o es necesario que tal existencia dependa de la esencia, o ambas de otra causa, o la esencia de la existencia. Los dos primeros supuestos destruyen el concepto de lo que existe necesariamente por sí mismo, porque, si depende de otro, ya no existe necesariamente. Y, admitido el tercero, resultaría que dicha quididad se uniría accidentalmente a lo que existe necesariamente por sí mismo; pues lo que sobreviene al ser ya constituído es accidental. Y así, no sería su quididad. Dios, pues, no tiene una esencia que no sea su existencia.

Mas contra esto se puede decir que tal existencia no depende en absoluto de dicha esencia, de modo que, no existiendo ésta, le sea imposible existir; sino que la dependencia se reduce sólo a la unión con ella. Según esto, dicha existencia es necesaria en sí misma, pero no tiene en sí la necesidad de unirse.

Sin embargo, esta respuesta no evi-

Ex his autem quae supra ostensa sunt, ulterius probari potest quod in Deo non est aliud essentia vel quidditas quam suum esse.

Ostensum est enim supra (c. 13) aliquid esse quod per se necesse est esse, quod Deus est. Hoc igitur esse quod necesse est, si est alicui quidditati quae non est quod ipsum est, aut est dissonum illi quidditati seu repugnans, sicut per se existere quidditati albedinis: aut ei consonum sive affine, sicut albedini esse in alio. Si primo modo, illi quidditati non conveniet esse quod est per se necesse: sicut nec albedini per se existere. Si autem secundo modo, oportet quod vel esse huiusmodi dependeat ab essentia; vel utrumque ab alia causa: vel essentia ab esse. Prima duo sunt contra rationem eius quod est per se necesse esse: quia, si ab alio dependet, iam non est necesse esse. Ex tertio vero sequitur quod illa quidditas accidentaliter adveniat ad rem quae per se necesse est esse: quia omne quod sequitur ad esse rei, est ei accidentale. Et sic non erit eius quidditas. Deus igitur non habet essentiam quae non sit suum esse.

Sed contra hoc potest dici quod illud esse non absolute dependet ab essentia illa, ut omnino non sit nisi illa esset: sed dependet quantum ad coniunctionem qua ei coniungitur. Et sic illud esse per se necesse est, sed ipsum coniungi non per se necesse est.

Haec autem responsio praedicta inconvenientia non evadit. Quia si illud esse potest intelligi sine illa essentia, sequetur quod illa essentia accidentaliter se habet ad illud esse. Sed id quod est per se necesse esse est illud esse. Ergo illa essentia se habet accidentaliter ad id quod est per se necesse esse. Non ergo est quidditas eius. Hoc autem quod est per se necesse esse, est Deus. Non igitur illa est essentia Dei, sed aliqua essentia Deo posterior.—Si autem non potest intelligi illud esse sine illa essentia, tunc illud esse absolute dependet ab eo a quo dependet coniunctio sua ad essentiam illam. Et sic redit idem quod prius.

Item. Unumquodque est per suum esse. Quod igitur non est suum esse, non est per se necesse esse. Deus autem est per se necesse esse. Ergo Deus est suum esse.

Amplius. Si esse Dei non est sua essentia, non autem pars eius esse potest, cum essentia divina sit simplex, ut ostensum est (c. 18): oportet quod huiusmodi esse sit aliquid praeter essentiam eius. Omne autem quod convenit alicui quod non est de essentia eius, convenit ei per aliquam causam: ea enim quae per se non sunt unum, si coniungantur, oportet per aliquam causam uniri. Esse igitur convenit illi quidditati per aliquam causam. Aut igitur per aliquid quod est de essentia illius rei, sive per essentiam ipsam: aut per aliquid aliud. Si primo modo; essentia autem est secundum illud esse: sequitur quod aliquid sit sibi ipsi causa essendi. Hoc autem est impossibile: quia prius secundum intellectum est causam esse quam effectum; si ergo aliquid sibi ipsi esset causa essendi, intelligeretur esse antequam haberet esse, quod est impossibile:—nisi intelligatur quod aliquid sit sibi causa essendi secundum esse accidentale, quod esse est secundum quid.

ta los inconvenientes señalados. Porque, si tal existencia puede concebirse sin dicha esencia, la relación entre ambas será accidental. Es así que lo existente necesariamente en sí mismo es la existencia mencionada. Luego la esencia de que hablamos se relaciona accidentalmente con la existencia necesaria por sí misma. En consecuencia, no es su quididad. Ahora bien, lo que existe necesariamente por sí mismo es Dios. Resulta, pues, que tal esencia no es la divina, sino otra inferior.—Por el contrario, si la existencia a que nos referimos no puede concebirse sin la esencia mencionada, entonces ella dependerá totalmente de quien depende su unión con dicha esencia. Y, así, volvemos a lo mismo de antes.

Todo existe en virtud de su existencia. Luego lo que no es su misma existencia, no existe necesariamente por sí mismo. Mas Dios existe necesariamente por sí mismo. En consecuencia, Dios es su misma existencia.

Si la existencia de Dios no es su esencia, tampoco puede ser una parte de la misma, porque, como se ha demostrado, la esencia divina es simple; será, pues, preciso que tal existencia sea algo al margen de su esencia. Mas todo lo que conviene a un ser, sin pertenecer a su esencia, le conviene en virtud de alguna causa; pues las cosas que no forman una unidad esencial, si se unen, precisan una causa que las una. La existencia, por lo tanto, conviene a dicha quididad por alguna causa. Y esto será o por algo que pertenece a su propia esencia, o por la misma esencia, o por otra cosa. En el primer caso, como la esencia es conforme a dicha existencia, se seguirá que una cosa es causa de su propia existencia. Y esto es imposible; porque, según el orden de conceptos, la causa existe antes que el efecto. Si, pues, un ser fuese causa de su propia existencia, se concebiría existiendo antes de existir, lo que es imposible; a no ser que se entienda que es causa de su existencia según el ser accidental, que es un ser

relativo. Esto realmente no implica imposibilidad. Se puede encontrar, en efecto, un ser accidental causado por los principios de su propio sujeto, pues se concibe como anterior el ser substancial del sujeto. Aquí, sin embargo, no hablamos de un ser accidental, sino substancial.—Si, en cambio, le conviene en virtud de otra causa cualquiera, tendríamos esto: Todo lo que adquiere el ser por otra causa, es causado, y no es, por tanto, causa primera. Mas Dios es la primera causa incausada, como se ha demostrado. Por lo tanto, esta quididad, que recibe su existencia de otro, no es la quididad de Dios.

El existir expresa cierto acto. No se dice, en efecto, que una cosa exista cuando está en potencia, sino cuando es actual. Ahora bien, todo aquello a lo que conviene un acto distinto de sí mismo se halla respecto de él como potencia, ya que el acto y la potencia son denominados correlativamente. Si, pues, la esencia divina es otra cosa que su existencia, la esencia y la existencia se hallan en relación de potencia a acto. Pero se ha demostrado que en Dios nada hay potencial, sino que es puro acto. La esencia divina, por consiguiente, no es otra cosa que su existencia.

Todo lo que no puede ser sino por agrupación de muchos, es compuesto. Pero ningún ser en que una cosa es la esencia y otra la existencia puede existir sino por la unión de varios, es decir, la esencia y la existencia. Luego todo ser en que una cosa es la esencia y otra la existencia, es compuesto. Ahora bien, ha quedado demostrado que Dios no es compuesto. Por tanto, la existencia de Dios es su propia esencia.

Todo existe en cuanto tiene ser. Ningún ser, por tanto, cuya esencia no sea su existencia, existe por esencia, sino por participación de otro, es decir, de la misma existencia. Pero lo que es por participación de otro no puede ser primer ser, pues aquello de que participa para existir es

Hoc enim non est impossibile: invenitur enim aliquod ens accidentale causatum ex principiis sui subiecti, ante quod esse intelligitur esse substantiale subiecti. Nunc autem non loquimur de esse accidentali, sed de substantiali.—Si autem illi conveniat per aliquam aliam causam; omne autem quod acquirit esse ab alia causa est causatum, et non est causa prima; Deus autem est prima causa non habens causam, ut supra (c. 13) demonstratum est: igitur ista quidditas quae acquirit esse aliunde, non est quidditas Dei. Necesse est igitur quod Dei esse quidditas sua sit.

Amplius. "Esse" actum quendam nominat: non enim dicitur esse aliquid ex hoc quod est in potentia, sed ex eo quod est in actu. Omne autem cui convenit actus aliquis diversum ab eo existens, se habet ad ipsum ut potentia ad actum: actus enim et potentia ad se invicem dicuntur. Si ergo divina essentia est aliud quam suum esse, sequitur quod essentia et esse se habeant sicut potentia et actus. Ostensum est autem in Deo nihil esse de potentia, sed ipsum esse purum actum (c. 16). Non igitur Dei essentia est aliud quam suum esse.

Item. Omne illud quod non potest esse nisi concurrentibus pluribus est compositum. Sed nulla res in qua est aliud essentia et aliud esse, potest esse nisi concurrentibus pluribus, scilicet essentia et esse. Ergo omnis res in qua est aliud essentia et aliud esse, est composita. Deus autem non est compositus, ut ostensum est (c. 18). Ipsum igitur esse Dei est sua essentia.

Amplius. Omnis res est per hoc quod habet esse. Nulla igitur res cuius essentia non est suum esse, est per essentiam suam, sed participatione alicuius, scilicet ipsius esse. Quod autem est per participationem alicuius, non potest esse primum ens: quia id quod aliquid participat ad hoc

quod sit, est eo prius. Deus autem est primum ens, quo nihil est prius. Dei igitur essentia est suum esse.

Hanc autem sublimem veritatem Moyses a Domino est edoctus: qui cum quaereret a Domino, Ex. 3,13.14, dicens: "Si dixerint ad me filii Israel, Quod nomen eius? quid dicam eis?" Dominus respondit: "Ego sum qui sum. Sic dices filiis Israel: Qui est misit me ad vos", ostendens suum proprium nomen esse Qui est. Quodlibet autem nomen est institutum ad significandum naturam seu essentiam alicuius rei. Unde relinquitur quod ipsum divinum esse est sua essentia vel natura.

Hanc etiam veritatem Catholici doctores professi sunt. Ait namque Hilarius, in libro "De Trin." (l. 7, 11): "Esse non est accidens Deo, sed subsistens veritas, et manens causa, et naturalis generis proprietas". Boetius etiam dicit, in libro "De Trin." (c. 2), quod "divina substantia est ipsum esse, et ab ea est esse".

anterior a él, y Dios es el primer ser, anterior al cual nada hay. La esencia de Dios, en consecuencia, es su existencia.

Moisés aprendió del Señor esta sublime verdad. Cuando le preguntó: "Si los hijos de Israel me dicen cuál es su nombre, ¿qué voy a responderles?", díjole el Señor: "Yo soy el que soy. Así responderás a los hijos de Israel: El que es me manda a vosotros"; haciendo ver que su nombre propio es **EL QUE ES**. Pero todo nombre está impuesto para dar a entender la naturaleza y esencia de una cosa. Queda, pues, que la misma existencia divina es su esencia o naturaleza.

Además, los doctores católicos han profesado también esta verdad. San Hilario dice en su libro "Sobre la Trinidad": "En Dios el ser no es accidente, sino verdad subsistente, y causa permanente, y propiedad natural del género". Y Boecio dice también en su libro "Sobre la Trinidad": "La substancia divina es el mismo ser, y el ser procede de ella".

CAPITULUM XXIII

Quod in Deo non est accidens

CAPITULO XXIII

En Dios no hay accidente

Ex hac etiam veritate de necessitate sequitur quod Deo supra eius essentiam nihil supervenire possit, neque aliquid ei accidentaliter inesse.

Ipsum enim esse non potest participare aliquid quod non sit de essentia sua: quamvis id quod est possit aliquid aliud participare. Nihil enim est formalius aut simplicius quam esse. Et sic ipsum esse nihil participare potest. Divina autem substantia est ipsum esse. Ergo nihil habet quod non sit de sua substantia. Nullum ergo accidens ei inesse potest.

Amplius. Omne quod inest alicui accidentaliter, habet causam

Se sigue necesariamente de la verdad anterior que sobre la esencia de Dios nada puede añadirse, como tampoco haber en ella algo accidental. En efecto:

El ser mismo nada puede participar que no sea de su esencia, aunque el existente sí pueda hacerlo. Nada hay más formal y simple que el ser. Y así, el ser mismo de nada puede participar. Pero la substancia divina es el Ser mismo. Luego nada tiene que no sea su propia substancia. Ningún accidente, por tanto, puede estar en El.

Todo lo que está en algún ser accidentalmente, lo está en virtud de

una causa, pues es ajeno a la esencia del ser en que reside. Si en Dios hay, pues, algo accidentalmente, es necesario que lo sea por una causa. Luego o la causa del accidente es la misma substancia divina u otra cosa cualquiera. Si es otra cosa, necesariamente ha de obrar en la substancia divina, porque nadie introduce una forma substancial o accidental en un sujeto sin que de algún modo obre en él, ya que obrar no es otra cosa que actualizar, lo que se realiza por una forma. Dios, por tanto, será pasivo y recibirá el movimiento de otro agente. Y esto va contra lo ya probado.—Si, por el contrario, la misma substancia divina es la causa del accidente que en ella está, es imposible que lo sea en cuanto sujeto receptor, porque entonces la misma cosa y bajo el mismo aspecto se actualizaría a sí misma. Luego si en Dios hay algún accidente, necesariamente, en un sentido lo recibe y lo causa en otro; de la misma manera que los seres corporales reciben sus propios accidentes por la naturaleza de la materia y los causan por la forma. Pero en este caso Dios sería compuesto. Y ya hemos probado más arriba lo contrario.

Todo sujeto es, con respecto a su accidente, como la potencia al acto: porque el accidente es una forma que actualiza de modo accidental. Pero en Dios no hay potencialidad, como más arriba se ha dado a conocer. En El, por tanto, es imposible accidente alguno.

Todo aquel en quien se halla algo accidental, es de algún modo naturalmente mudable, pues el accidente, de suyo, está destinado naturalmente a la adherencia y no adherencia. Si pues, a Dios conviniera algo accidentalmente, fuera, en consecuencia, mudable, contra lo ya demostrado.

Cualquiera que sea sujeto de un accidente no es todo lo que tiene en sí, porque el accidente no pertenece a la esencia del sujeto. Pero Dios es todo lo que en sí posee. En Dios, por tanto, no hay accidente alguno.

quare insit: cum sit praeter essentiam eius cui inest. Si igitur aliquid accidentaliter sit in Deo, oportet quod hoc sit per aliquam causam. Aut ergo causa accidentis est ipsa divina substantia, aut aliquid aliud. Si aliquid aliud, oportet quod illud agat in divinam substantiam: nihil enim inducit aliquam formam, vel substantialem vel accidentalem, in aliquo recipiente, nisi aliquo modo agendo in ipsum; eo quod agere nihil aliud est quam facere aliquid actu, quod quidem est per formam. Ergo Deus patietur et movebitur ab alio agente. Quod est contra praedeterminata (c. 13).—Si autem ipsa divina substantia est causa accidentis quod sibi inest; impossibile est autem quod sit causa illius secundum quod est recipiens ipsum, quia sic idem secundum idem faceret seipsum in actu; ergo oportet, si in Deo est aliquod accidens, quod secundum aliud et aliud recipiat et causet accidens illud, sicut corporalia recipiunt propria accidentia per naturam materiae et causant per formam. Sic igitur Deus erit compositus. Cuius contrarium superius (c. 18) probatum est.

Item. Omne subiectum accidentis comparatur ad ipsum ut potentia ad actum: eo quod accidens quaedam forma est faciens esse actu secundum esse accidentale. Sed in Deo nulla est potentialitas, ut supra (c. 16) ostensum est. In eo igitur nullum accidens esse potest.

Adhuc. Cuicumque inest aliquid accidentaliter, est aliquo modo secundum suam naturam mutabile: accidens enim de se natum est inesse et non inesse. Si igitur Deus habet aliquid accidentaliter sibi conveniens, sequetur quod ipse sit mutabilis. Cuius contrarium supra (c. 13) demonstratum est.

Amplius. Cuicumque inest aliquod accidens, non est quidquid habet in se: quia accidens non est de essentia subiecti. Sed Deus est quidquid in se habet. In Deo igitur nullum est accidens.—Media sic probatur. Unumquodque

nobilius invenitur in causa quam in effectu. Deus autem est omnium causa. Ergo quidquid est in eo, nobilissimo modo in eo invenitur. Perfectissime autem convenit aliquid alicui quod est ipsummet: hoc enim perfectius est unum quam cum aliquid alteri substantialiter unitur ut forma materiae; quae etiam unio perfectior est quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. Relinquitur ergo quod Deus sit quidquid habet.

Item. Substantia non dependet ab accidente: quamvis accidens dependeat a substantia. Quod autem non dependet ab aliquo, potest aliquando inveniri sine illo. Ergo potest aliqua substantia inveniri sine accidente. Hoc autem praecipue videtur simplicissimae substantiae convenire, qualis est substantia divina. Divinae igitur substantiae omnino accidens non inest.

In hanc autem sententiam etiam Catholici tractatores conveniunt. Unde Augustinus, in libro "De Trin." (l. 5, c. 4), dicit quod "in Deo nullum est accidens".

Ex hac autem veritate ostensa error quorundam "in lege Sarracenorum loquentium[1] confutatur, "qui ponunt quasdam intentiones divinae essentiae superadditas".

La proposición media se prueba así: Cualquier cosa se encuentra con más perfección en la causa que en el efecto. Pero Dios es causa de todo lo existente. Luego todo lo que en El hay se encuentra de manera perfectísima. Ahora bien, lo que conviene más perfectamente a un ser es él mismo, porque esta unidad es más perfecta que la que forma un ser al unirse con otro substancialmente, como la forma a la materia, que a su vez es unión más perfecta que la resultante de la inhesión accidental de un ser en otro. Queda, pues, que Dios es todo lo que posee.

La substancia no depende del accidente, aunque el accidente dependa de la substancia. Pero lo que no depende de otro puede hallarse alguna vez sin él. Luego es posible encontrar alguna substancia sin accidentes. Y esto, al parecer, conviene principalmente a la substancia simplicísima, cual es la substancia divina. Por consiguiente, en la substancia divina no hay en absoluto accidente. Los tratadistas católicos convienen también en esta verdad. Dice, por ejemplo, San Agustín, en su libro "Sobre la Trinidad", que en Dios no hay accidente. Con esta verdad expuesta se refuta el error de aquellos que, hablando según la ley de los sarracenos, admiten en Dios ciertas especies sobreañadidas a la substancia divina.

CAPITULUM XXIV

Quod divinum esse non potest designari per additionem alicuius differentiae substantialis

CAPITULO XXIV

Es imposible designar el ser divino por adición de alguna diferencia substancial

Ostendi etiam ex praedictis potest quod supra ipsum divinum esse non potest aliquid superaddi

[1] De quibus cf. AVERROEM, XII *Metaphys.*, text 39.

Puede ser también probado, atendiendo a lo ya dicho, que sobre el ser mismo divino nada se puede añadir que le distinga esencialmente, co-

mo se distingue el género por las diferencias.

Es imposible que una cosa esté en acto si no lo está todo cuanto expresa el ser substancial; el animal no puede existir en acto sin ser animal racional o irracional. De aquí que incluso los platónicos, al establecer las ideas, no consideraron como existentes por sí las ideas de los géneros, que se encuadran en el ser específico por las diferencias esenciales; tal existencia atribuyéronla únicamente a las ideas de las especies, que no precisan de diferencias esenciales para su designación. Luego si designamos al Ser divino por algo sobreañadido con designación esencial, tal ser no será actual si no existe lo sobreañadido. Pero el Ser divino es su propia substancia, como se vió. Por lo tanto, la substancia divina no puede estar en acto si no le sobreviene algo. De esto se puede deducir que no incluirá en sí la necesidad de existir, contrariamente a lo ya expuesto.

Todo lo que necesita algo adicional para poder existir, está en potencia respecto de ello. Pero la substancia divina no está en potencia de ningún modo, como hemos demostrado. Al contrario, la substancia de Dios es su propia existencia. Luego su ser no puede designarse con designación substancial por algo adicional.

Todo aquello mediante lo cual una cosa se actualiza y es intrínseco a la misma, o es su misma esencia total, o parte de ella. Mas lo que determina a una cosa esencialmente, dale el ser actual, y es intrínseco a la misma; de lo contrario no la determinaría substancialmente. Luego es necesario que sea la misma esencia o parte de la esencia. Ahora bien, si se añade algo al ser divino, es imposible que sea toda la esencia de Dios, porque ya se ha demostrado que el ser de Dios no es otra cosa que su esencia. Queda, pues, que es parte de la esencia divina. Y así, Dios, contrariamente a lo ya dicho,

quod designet ipsum designatione essentiali, sicut designatur genus per differentias.

Impossibile est enim aliquid esse in actu nisi omnibus existentibus quibus esse substantiale designatur: non enim potest esse animal in actu quin sit animal rationale vel irrationale. Unde etiam Platonici, ponentes ideas, non posuerunt ideas per se existentes generum, quae designantur ad esse speciei per differentias essentiales; sed posuerunt ideas per se existentes solarum specierum, quae ad sui designationem non indigent essentialibus differentiis. Si igitur divinum esse per aliquid aliud superadditum designetur designatione essentiali, ipsum esse non erit in actu nisi illo superaddito existente. Sed ipsum esse divinum est sua substantia, ut ostensum est (c. 22). Ergo substantia divina non potest esse in actu nisi aliquo superveniente. Ex quo potest concludi quod non sit per se necesse esse. Cuius contrarium supra (c. 13) ostensum est.

Item. Omne illud quod indiget aliquo superaddito ad hoc quod possit esse, est in potentia respectu illius. Sed divina substantia non est aliquo modo in potentia, ut supra (c. 16) ostensum est. Sed sua substantia est suum esse. Igitur esse suum non potest designari aliqua designatione substantiali per aliquid sibi superadditum.

Amplius. Omne illud per quod res consequitur esse in actu et est intrinsecum rei, vel est tota essentia rei, vel pars essentiae. Quod autem designat aliquid designatione essentiali, facit rem esse actu et est intrinsecum rei designatae: alias per id designari non posset substantialiter. Ergo oportet quod sit vel ipsa essentia rei, vel pars essentiae. Sed si aliquid superadditur ad esse divinum, hoc non potest esse tota essentia Dei: quia iam ostensum est (c. 22) quod esse Dei non est aliud ab essentia eius. Relinquitur ergo quod sit pars essentiae divinae. Et sic Deus erit compositus ex partibus essentialiter.

Cuius contrarium supra (c. 18) ostensum est.

Item. Quod additur alicui ad designationem alicuius designatione essentiali, non constituit eius rationem, sed solum esse in actu: "rationale" enim additum "animali" acquirit animali esse in actu, non autem constituit rationem animalis inquantum est animal; nam differentia non intrat definitionem generis. Sed si in Deo addatur aliquid per quod designetur designatione essentiali, oportet quod illud constituat ei cui additur rationem propriae eius quidditatis seu naturae: nam quod sic additur, acquirit rei esse in actu; hoc autem, scilicet esse in actu, est ipsa divina essentia, ut supra (c. 22) ostensum est. Relinquitur ergo quod supra divinum esse nihil possit addi quod designet ipsum designatione essentiali, sicut differentia designat genus.

sería esencialmente compuesto de partes.

Lo que se añade a algún ser para designarlo esencialmente no constituye su formalidad, sino que le hace ser en acto; por la adición de racional al animal, éste consigue ser en acto, mas no constituye la formalidad de animal en cuanto tal, porque la diferencia no entra en la definición del género. Pero, si a Dios se añade algo que le designe esencialmente, es necesario que constituya la formalidad de su propia quididad o naturaleza, pues lo que así se le añada le hace ser en acto, y este existir en acto es la misma esencia divina, como se demostró anteriormente. Queda, pues, que al ser divino nada se puede añadir que le designe esencialmente como la diferencia designa al género.

CAPITULUM XXV

Quod Deus non est in aliquo genere

CAPITULO XXV

Dios no pertenece a ningún género

Ex hoc autem de necessitate concluditur quod Deus non sit in aliquo genere.

Nam omne quod est in aliquo genere, habet aliquid in se per quod natura generis designatur ad speciem: nihil enim est in genere quod non sit in aliqua eius specie. Hoc autem in Deo est impossibile, ut ostensum est (c. praec.). Impossibile est igitur Deum esse in aliquo genere.

Amplius. Si Deus sit in genere, aut est in genere accidentis, aut in genere substantiae. In genere accidentis non est: accidens enim non potest esse primum ens et prima causa. In genere etiam substantiae esse non potest: quia substantia quae est genus, non

De lo anterior se concluye necesariamente que Dios no está comprendido en algún género.

En efecto, todo lo que está en determinado género tiene en sí algo por lo que la naturaleza genérica se constituye en una especie, pues nada hay en un género que no esté comprendido en alguna de sus especies. Pero esto es imposible en Dios, como ya se ha visto. Es imposible, por consiguiente, que Dios esté comprendido en algún género.

Si Dios está en algún género, o lo está en género de accidente o en género de substancia. En género de accidente no, por ser imposible que el accidente sea el primer ser y causa primera. Tampoco en género de substancia, porque la substan-

cia que es género no es el ser mismo; de lo contrario, toda substancia sería su propio ser, y de este modo no sería causada por otro, lo que es imposible, como claramente se ha probado. Ahora bien, Dios es el Ser mismo. Por lo tanto, no está en ningún género.

Lo que está en algún género en cuanto al ser, difiere de los otros individuos comprendidos en el mismo género; de lo contrario, éste no se predicaría de muchos. Pero es necesario que todo lo que está en un mismo género convenga en la quididad de tal género, porque el género se predica de todos los individuos en la quididad. El ser, por tanto, de cualquier cosa que existe en determinado género, es distinto de la quididad del género. Pero esto es imposible en Dios. Luego Dios no está en ningún género.

Cada uno de los seres se cataloga en un género por razón de su quididad, pues el género se predica en la quididad. Ahora bien, la quididad de Dios es su propio ser, por el que ninguna cosa se coloca en un género, porque entonces el "ente" sería el género que significa el mismo ser. Dios, por consiguiente, no está comprendido en ningún género.

Que el "ente" no pueda ser género se prueba de esta manera, con la doctrina del Filósofo: Si el ente fuera género, sería necesario encontrar en él alguna diferencia que le determinara a una especie. Pero no hay diferencia que participe del género de tal manera que él esté contenido en el constitutivo de la diferencia, porque de este modo el género entraría dos veces en la definición de la especie; más bien, al contrario, la diferencia ha de ser distinta de lo que se concibe como constitutivo del género. Pero nada puede haber que esté fuera de lo que se concibe por "ente" si éste forma parte del constitutivo de aquellos de quienes se predica. Y, en consecuencia, es imposible que el ente sea coartado por alguna diferencia. Hay,

est ipsum esse; alias omnis substantia esset esse suum, et sic non esset causata ab alio, quod esse non potest, ut patet ex dictis (c. 13). Deus autem est ipsum esse. Igitur non est in aliquo genere.

Item. Quicquid est in genere secundum esse differt ab aliis quae in eodem genere sunt: alias genus de pluribus non praedicaretur. Oportet autem omnia quae sunt in eodem genere, in quidditate generis convenire: quia de omnibus genus "in quod quid est" praedicatur. Esse igitur cuiuslibet in genere existentis est praeter generis quidditatem. Hoc autem in Deo impossibile est. Deus igitur in genere non est.

Amplius. Unumquodque collocatur in genere per rationem suae quidditatis: genus enim praedicatur "in quid est". Sed quidditas Dei est ipsum suum esse (c. 22). Secundum quod non collocatur aliquid in genere: quia sic "ens" esset genus, quod significat ipsum esse. Relinquitur igitur quod Deus non sit in genere.

Quod autem "ens" non possit esse genus, probatur per Philosophum in hunc modum [1]. Si ens esset genus, oporteret differentiam aliquam inveniri per quam traheretur ad speciem. Nulla autem differentia participat genus, ita scilicet quod genus sit in ratione differentiae, quia sic genus poneretur bis in definitione speciei: sed oportet differentiam esse praeter id quod intelligitur in ratione generis. Nihil autem potest esse quod sit praeter id quod intelligitur per ens, si ens sit de intellectu eorum de quibus praedicatur. Et sic per nullam differentiam contrahi potest. Relinquitur igitur quod ens non sit genus. Unde ex hoc de necessitate concluditur quod Deus non sit in genere.

[1] II *Methaph.*, 3, 8; 998 b.

Ex quo etiam patet quod Deus definiri non potest: quia omnis definitio est ex genere et differentiis.

Patet etiam quod non potest demonstratio de ipso fieri, nisi per effectum: quia principium demonstrationis est definitio eius de quo fit demonstratio.

Potest autem alicui videri quod, quamvis nomen "substantiae" Deo proprie convenire non possit, quia Deus non "substat" accidentibus; res tamen significata per nomen ei conveniat, et ita sit in genere substantiae. Nam substantia est "ens per se": quod Deo constat convenire, ex quo probatum est (c. 23) ipsum non esse accidens.

Sed ad hoc dicendum est ex dictis quod in definitione substantiae non est "ens per se". Ex hoc enim quod dicitur "ens", non posset esse genus: quia iam probatum est quod ens non habet rationem generis.—Similiter nec ex hoc quod dicitur "per se". Quia hoc non videtur importare nisi negationem tantum: dicitur enim ens per se ex hoc quod non est in alio; quod est negatio pura. Quae nec potest rationem generis constituere: quia sic genus non diceret quid est res, sed quid non est.—Oportet igitur quod ratio substantiae intelligatur hoc modo, quod substantia, sit "res cui conveniat esse non in subiecto"; nomen autem "rei" a quidditate imponitur, sicut nomen "entis" ab esse; et sic in ratione substantiae intelligitur quod habeat quidditatem cui conveniat esse non in alio. Hoc autem Deo non convenit: nam non habet quidditatem nisi suum esse (c. 22). Unde re-

pues, que concluir que el ente no es género. De lo que necesariamente se deduce que Dios no está en género alguno.

Esto supuesto, es evidente también que Dios no puede ser definido, porque toda definición consta de género y diferencia.

A la luz de esto mismo, queda también claro que Dios no admite demostración sino por sus efectos, ya que el principio de la demostración es la definición misma de lo que se demuestra. Puede, al contrario, parecer a alguien que, aunque el nombre de "substancia" no convenga con propiedad a Dios porque Dios no "sustenta" accidentes, le conviene, sin embargo, lo significado por el nombre, y de este modo está en el género de substancia. Porque substancia es el ente por sí, que consta conviene a Dios, y por eso mediante esta misma noción hemos probado que Dios no es accidente.

Pero a esto se puede responder, partiendo de lo ya dicho (c. 23), que en la definición de substancia no entra el ente considerado por sí. En efecto, por el mismo hecho de llamarse ente, no puede ser género, puesto que ya hemos probado que el ente no tiene razón de género. E igualmente, ni siquiera por considerarse en "sí mismo", porque esta noción, en realidad, no implica más que una simple negación. Se dice, en efecto, ente por sí, para indicar que no está en otro, lo que no es más que pura negación, la cual no puede constituir la razón de género, porque entonces el género diría no lo que es el ser, sino lo que no es. Es necesario, pues, entender el constitutivo de la substancia en este sentido: que la "substancia es aquello a quien conviene existir independiente de un sujeto". El nombre de "cosa" le viene del elemento esencial, como el de "ente" viene del existir. Y, por esto, en la noción de substancia se comprende una esencia a la que conviene existir independientemente. Ahora bien, esto no se aplica a Dios, pues no tiene

más esencia que su propio ser. Queda, por lo tanto, afirmar que de ningún modo está en género de substancia. Como tampoco está en cualquier otro género, ya que se demostró que no está en el género de accidente.

linquitur quod nullo modo est in genere substantiae. Et sic nec in aliquo genere: cum ostensum sit (c. 23) ipsum non esse in genere accidentis.

CAPITULUM XXVI

Quod Deus non est esse formale omnium

CAPITULO XXVI

Dios no es el ser formal de todas las cosas

Con la doctrina anterior se refuta el error de quienes afirmaron que Dios no es más que el ser formal de todas las cosas.

El ser formal se divide en ser substancial y accidental. Pero el Ser divino no es el ser de la substancia ni tampoco del accidente, como se probó. Luego es imposible que Dios sea el ser por el que cada cosa se constituye formalmente.

Las cosas no se distinguen entre sí por lo que tienen de ser, pues en esto convienen todas. Luego, si las cosas se diferencian entre sí, es preciso o que el ser tal se especifique por algunas diferencias añadidas, de modo que a la diversidad de cosas corresponda un ser específicamente diverso, o que las cosas se diferencien porque el ser se comunique a naturalezas específicamente diversas. Lo primero es imposible, porque al ente nada se le puede añadir conforme añadimos la diferencia al género, como se dijo. Luego sólo resta que las cosas se diferencien porque tienen diversas naturalezas, mediante las cuales reciben el ser diversamente. Mas el Ser divino, como es su propia naturaleza, no puede juntarse con ninguna, como se demostró. Pues, si el Ser divino fuera el ser formal de todo, sería necesario resolver todo en la unidad absoluta.

El principio es por naturaleza an-

Ex his autem confutatur quorundam error qui dixerunt Deum nihil aliud esse quam esse formale uniuscuiusque rei.

Nam esse hoc dividitur per esse substantiae et esse accidentis. Divinum autem esse neque est esse substantiae neque esse accidentis, ut probatum est (c. 25). Impossibile est igitur Deum esse illud esse quo formaliter unaquaeque res est.

Item. Res ad invicem non distinguuntur secundum quod habent esse: quia in hoc omnia conveniunt. Si ergo res differunt ad invicem, oportet quod vel ipsum esse specificetur per aliquas differentias additas, ita quod rebus diversis sit diversum esse secundum speciem: vel quod res differant per hoc quod ipsum esse diversis naturis secundum speciem convenit. Sed primum horum est impossibile: quia enti non potest fieri aliqua additio secundum modum quo differentia additur generi, ut dictum est (ibid.). Relinquitur ergo quod res propter hoc differant quod habent diversas naturas, quibus acquiritur esse diversimode. Esse autem divinum non advenit alii naturae, sed est ipsa natura, ut ostensum est (c. 22). Si igitur esse divinum esset formale esse omnium, oporteret omnia simpliciter esse unum.

Amplius. Principium naturaliter prius est eo cuius est principium. Esse autem in quibusdam rebus habet aliquid quasi principium: forma enim dicitur esse principium essendi; et similiter agens, quod facit aliqua esse actu. Si igitur esse divinum sit esse uniuscuiusque rei, sequetur quod Deus, qui est suum esse, habeat aliquam causam; et sic non sit necesse esse per se. Cuius contrarium supra (c. 15) ostensum est.

Adhuc. Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa nisi sola ratione: sicut "animal" non est aliud praeter Socratem et Platonem et alia animalia nisi intellectu, qui apprehendit formam animalis exspoliatam ab omnibus individuantibus et specificantibus; homo enim est quod vere est animal; alias sequeretur quod in Socrate et Platone essent plura animalia, scilicet ipsum animal commune, et homo communis, et ipse Plato. Multo igitur minus et ipsum esse commune est aliquid praeter omnes res existentes nisi in intellectu solum. Si igitur Deus sit esse commune, Deus non erit aliqua res nisi quae sit in intellectu tantum. Ostensum autem est supra (c. 13) Deum esse aliquid non solum in intellectu, sed in rerum natura. Non est igitur Deus ipsum esse commune omnium.

Item. Generatio per se loquendo est via in esse, et corruptio via in non esse: non enim generationis terminus est forma, et corruptionis privatio, nisi quia forma facit esse et privatio non esse; dato enim quod aliqua forma non faceret esse, non diceretur generari quod talem formam acciperet. Si igitur Deus sit omnium rerum esse formale, sequetur quod sit terminus generationis. Quod est falsum: cum ipse sit aeternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

terior a lo principiado. Pero en algunas cosas el ser es un cuasi-principio; pues se dice que la forma es principio del ser; como el agente, que da el ser actual a algunas cosas. Luego si el Ser divino es el ser de todas las cosas, síguese que Dios, que es su propio Ser, tendrá alguna causa; y dejará necesariamente de existir por sí mismo.

Pero tal conclusión es contraria a lo probado más arriba.

Lo que es común a muchos seres es algo que no está fuera de ellos, sino conceptualmente. "Animal", por ejemplo, es algo que no existe fuera de Sócrates, Platón y otros animales, sino en el entendimiento que aprehende la forma de animal despojada de todas las notas individuantes y especificantes; el hombre es quien verdaderamente es animal; de lo contrario se seguiría que en Sócrates y Platón habría muchos animales, es decir, el mismo animal común, y el hombre común, y el mismo Platón. Mucho menos, pues, es algo el mismo ser común, si no es sólo conceptualmente, fuera de las cosas existentes. Si, pues, Dios es el ser común, no será más que un ser conceptual. Pero se ha probado que Dios es algo que existe no sólo en el entendimiento, sino también en la realidad (c. 13). No es Dios, por lo tanto, el ser común de todas las cosas.

La generación, propiamente hablando, es camino hacia el ser; y la corrupción, hacia el no ser; la forma, en efecto, no es término de la generación, y la privación no es término de la corrupción sino porque la forma produce el ser, y la privación el no ser. Admitido que una forma no produce el ser, no se diría que es engendrado lo que recibiera tal forma. Si, pues, Dios es el ser formal de todas las cosas, hay que concluir que es término de una generación. Y esto es falso, por ser Dios eterno, como más arriba se ha demostrado (c. 15).

Además, resulta que el ser de cada cosa será eterno. Luego no habrá ni generación ni corrupción. Porque, si existe, es necesario que, existiendo antes que una cosa, se reciba de nuevo. Luego, o será anterior a algo existente o no lo será en absoluto. En el primer caso, como el ser de todos los existentes es único, según la citada opinión, resultará que al ser engendrada una cosa no recibirá un nuevo ser, sino un nuevo modo de ser; y esto no es generación, sino alteración. Pero, si de ningún modo existía antes, se seguirá que se ha hecho de la nada; lo cual es contrario a la razón de generación. Luego esta opinión destruye totalmente la generación y la corrupción. Lo que manifiesta su imposibilidad.

La Sagrada Escritura reprueba también este error, al afirmar que Dios "es excelso y sublime", como se dice en Isaías, y que está "sobre todo ser", como encontramos en la Epístola a los Romanos. Si Dios, en efecto, es el ser de todos los seres, es algo de todos y no sobre todos.

Los que defienden este error caen en la misma sentencia que los idólatras, que pusieron "a los árboles y a las piedras el incomunicable Nombre", es decir, el de Dios, como se dice, en efecto, en el libro de la Sabiduría. Si, en verdad, Dios es el ser de todo ser, no se dice con más propiedad que "la piedra es ser que la piedra es Dios".

Cuatro son, por otra parte, las causas que parece han favorecido este error. La primera es la interpretación torcida de ciertas autoridades. Se encuentra, en efecto, escrito por Dionisio, en el libro "De las jerarquías celestes", "que el ser de todas las cosas es la sobreesencial divinidad". Y de aquí quisieron deducir que el mismo ser formal de todos los seres era Dios, no dándose cuenta de que esta interpretación no puede estar de acuerdo con el significado de las mismas palabras. En efecto, si la divinidad es el ser formal de todo, no estaría sobre todo, sino más

Praeterea. Sequetur quod esse cuiuslibet rei fuerit ab aeterno. Non igitur potest esse generatio vel corruptio. Si enim sit, oportet quod esse praeexistens alicui rei de novo acquiratur. Aut ergo alicui prius existenti: aut nullo modo prius existenti. Si primo modo, cum unum sit esse omnium existentium secundum positionem praedictam, sequetur quod res quae generari dicitur, non accipiat novum esse, sed novum modum essendi: quod non facit generationem, sed alterationem. Si autem nullo modo prius existebat, sequetur quod fiat ex nihilo: quod est contra rationem generationis. Igitur haec positio omnino generationem et corruptionem destruit. Et ideo patet eam esse impossibilem.

Hunc etiam errorem Sacra Doctrina repellit, dum confitetur Deum "excelsum et elevatum", ut dicitur Isaiae 6,1; et cum "super omnia esse", ut Rom. 9,5 habetur. Si enim est esse omnium, tunc est aliquid omnium, non autem super omnia.

Hi etiam errantes eadem sententia procelluntur qua et idolatrae, qui "incommunicabile Nomen", scilicet Dei, "lignis et lapidibus imposuerunt", ut habetur Sap. 14,21. Si enim Deus est esse omnium, non magis dicetur vere "lapis est ens", quam "lapis est Deus".

Huic autem errori quatuor sunt quae videntur praestitisse fomentum. Primum est quarundam auctoritatum intellectus perversus. Invenitur enim a Dionysio dictum, IV cap. "Cael. hier.": "Esse omnium est super-essentialis divinitas". Ex quo intelligere voluerunt ipsum esse formale omnium rerum Deum esse, non considerantes hunc intellectum ipsis verbis consonum esse non posse. Nam si divinitas est omnium esse formale, non erit super omnia, sed inter omnia, immo aliquid omnium. Cum ergo divinitatem

"super" omnia dixit, ostendit secundum suam naturam ab omnibus distinctum et super omnia collocatum. Ex hoc vero quod dixit quod divinitas est "esse omnium", ostendit quod a Deo in omnibus quaedam divini esse similitudo reperitur.—Hunc etiam eorum perversum intellectum alibi apertius excludens, dixit in II cap. "De div. nom.", quod ipsius Dei "neque tactus neque aliqua commixtio est ad res alias, sicut est puncti ad lineam, vel figurae sigilli ad ceram".

Secundum quod eos in hunc errorem promovit, est rationis defectus. Quia enim id quod commune est per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquod esse proprium, sed esse commune omnium; non considerantes quod id quod commune est vel universale sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur: non enim "animal" potest esse absque "rationali" vel "irrationali" differentia, quamvis absque his differentiis cogitetur. Licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis: nam si "animali" nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus.—Divinum autem esse est absque additione non solum in cogitatione, sed etiam in rerum natura: nec solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Unde ex hoc ipso quod additionem non recipit nec recipere potest, magis concludi potest quod Deus non sit esse commune, sed proprium: etenim ex hoc ipso suum esse ab omnibus aliis distinguitur quod nihil ei addi potest. Unde Commentator in libro "De causis" (prop. 9) dicit quod causa prima ex ipsa puritate suae bonitatis

bien sería algo de todos. Por lo tanto, cuando afirma que la divinidad está "sobre" todo, enseña que por su misma naturaleza es un ser distinto de todos y colocado por encima de todos. Si dice, por otra parte, que la divinidad es el ser de todas las cosas, muestra que se encuentra en todas las cosas una cierta semejanza del ser divino. Además, excluyendo precisamente esta interpretación torcida, dice más claramente que "entre Dios y los otros seres no hay punto de contacto ni mezcla alguna, como la hay entre el punto y la línea o la figura del sello y la imagen grabada en la cera".

La segunda causa que les impulsó a este error fué un raciocinio defectuoso. En efecto, como lo que es común se especifica e individualiza por adición, juzgaron que el Ser divino, que no admite adición alguna, no era un ser propio, sino el ser común de todo; sin tener en cuenta que lo común o universal no puede existir sin adición, aunque lo consideremos sin ella; por ejemplo, el animal no puede existir sin la diferencia de "racional" o "irracional", no obstante se le conciba sin estas diferencias. También, aunque lo universal se conciba sin adición, sin embargo no se concibe sin receptividad de adición; porque, si al "animal" no puede añadirse diferencia alguna, no existiría el género; y lo mismo puede decirse de todos los otros nombres.

Ahora bien, el ser divino no sólo existe sin adiciones conceptualmente, sino también en la realidad; y no sólo sin adición, sino también sin receptividad de adición. Y, en consecuencia, porque no recibe ni puede recibir adición, se puede concluir con más firmeza que Dios no tiene un ser común, sino propio. Por eso, su propio ser se distingue de los demás en que nada se le puede añadir. De aquí que el Comentador, en el libro "De las causas", dice que la causa primera, por la misma pureza de su

bondad, se distingue de las otras y, en cierto modo, se individualiza.

La tercera causa que les condujo a este error fué la consideración de la simplicidad divina. Porque Dios está en la cumbre de la simplicidad, creyeron que lo que queda al final de la desintegración que se obra en nosotros es Dios, como siendo lo más simple, pues no se ha de ir hasta el infinito en la composición de nuestros propios elementos. Pero también en esto hay un defecto de raciocinio, ya que no han tenido en cuenta que el elemento más simple de nuestro ser no es una cosa completa, sino una parte del ser. En cambio, la simplicidad divina se atribuye a Dios como a ser perfectamente subsistente.

La cuarta causa que les pudo conducir al error es el modo de hablar por el que decimos que "Dios está en todas las cosas". No consideraron que no está como formando parte de la cosa, sino como causa sin la cual no se da ningún efecto. No decimos, en efecto, con el mismo sentido, que la forma está en el cuerpo y que el marino está en la nave.

ab aliis distinguitur et quodammodo individuatur.

Tertium quod eos in hunc errorem induxit, est divinae simplicitatis consideratio. Quia enim Deus in fine simplicitatis est, aestimaverunt illud quod in ultimo resolutionis invenitur eorum quae fiunt in nobis, Deum esse, quasi simplicissimum: non enim est in infinitum procedere in compositione eorum quae sunt in nobis. In hoc etiam eorum defecit ratio, dum non attenderunt id quod in nobis simplicissimum invenitur, non tam rem completam, quam rei aliquid esse. Deo autem simplicitas attribuitur sicut rei alicui perfectae subsistenti.

Quartum etiam quod eos ad hoc inducere potuit, est modus loquendi quo dicimus Deum "in omnibus rebus esse": non intelligentes quod non sic est in rebus quasi aliquid rei, sed sicut rei causa quae nullo modo suo effectui deest. Non enim similiter dicimus esse formam in corpore, et nautam in navi.

CAPITULUM XXVII

Quod Deus non sit forma alicuius corporis

CAPITULO XXVII

Dios no es forma de un cuerpo

Probado que Dios no es el ser de todas las cosas, de modo idéntico puede explicarse que no es forma de cosa alguna.

Ha quedado, en efecto, demostrado que el ser divino no puede formar parte de una esencia que no sea el propio existir. Pero Dios no es otra cosa que el mismo ser divino. Es imposible, pues, que Dios sea forma de otra cosa cualquiera.

Ostenso igitur quod Deus non sit esse omnium, similiter ostendi potest quod Deus non sit alicuius rei forma.

Nam divinum esse non potest esse alicuius quidditatis quae non sit ipsum esse, ut ostensum est (c. 22): Quod autem est ipsum esse divinum, non est aliud quam Deus. Impossibile est igitur Deum esse alicuius alterius formam.

Amplius. Forma corporis non est ipsum esse, sed essendi principium. Deus autem est ipsum esse. Non ergo est Deus forma corporis.

Item. Ex unione formae et materiae resultat aliquid compositum, quod est totum respectu materiae et formae. Partes autem sunt in potentia respectu totius. In Deo autem nulla est potentialitas. Impossibile est igitur Deum esse formam unitam alicui rei.

Adhuc. Quod per se habet esse, nobilius est eo quod habet esse in alio. Omnis autem forma alicuius corporis habet esse in alio. Cum igitur Deus sit ens nobilissimum, quasi prima essendi causa, non potest esse alicuius forma.

Praeterea. Hoc idem potest ostendi ex aeternitate motus, sic. Si Deus est forma alicuius mobilis, cum ipse sit primum movens, compositum erit movens seipsum. Sed movens seipsum potest moveri et non moveri. Utrumque igitur in ipso est. Quod autem est huiusmodi, non habet motus indeficientiam ex seipso. Oportet igitur supra movens seipsum ponere aliud primum movens, quod largiatur ei perpetuitatem motus. Et sic Deus, qui est primum movens, non est forma corporis moventis seipsum.

Est autem hic processus utilis ponentibus aeternitatem motus. Quo non posito, eadem conclusio haberi potest ex regularitate motus caeli. Sicut enim movens seipsum potest quiescere et moveri, ita potest velocius et tardius moveri. Necessitas igitur uniformitatis motus caeli dependet ex aliquo principio superiori omnino immobili, quod non est pars corporis moventis seipsum quasi aliqua forma eius.

Huic autem veritati Scripturae concordat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo (8, 2): "Elevata

La forma del cuerpo no es el ser mismo, sino principio de ser. Pero Dios es su mismo ser. Luego Dios no es forma del cuerpo.

De la unión de la forma y de la materia resulta un compuesto, que es un todo con relación a la forma y a la materia. Ahora bien, las partes están en potencia con respecto al todo. Pero en Dios no hay potencialidad. Por consiguiente, es imposible que Dios sea una forma unida a alguna otra cosa.

Más perfecto es quien tiene el ser independiente que quien lo tiene en otro. Es así que la forma de un cuerpo tiene el ser en otro. Luego, como Dios es el ser perfectísimo y la causa primera del ser, no puede ser forma de otro.

Se puede demostrar lo mismo por la eternidad del movimiento. En efecto, si Dios es forma de algún móvil, como es el motor primero, el compuesto resultante sería motor de sí mismo. Pero el motor de sí mismo puede ser movido y no serlo. Pues ambas cosas están en su poder. Ahora bien: un ser tal no posee el movimiento indeficiente por sí mismo. Es necesario, pues, admitir, sobre el motor de sí mismo, otro primer motor que le proporcione la perpetuidad de movimiento. Y por esto Dios, que es el primer motor, no es forma de un cuerpo motor de sí mismo.

Mas este argumento sólo es útil para quienes admiten la eternidad del movimiento. Prescindiendo de él, podemos llegar a la misma conclusión partiendo de la regularidad del movimiento del cielo. Así como el motor de sí mismo puede estar en reposo o moverse, puede también moverse con más velocidad y más lentamente. La necesidad de uniformidad del movimiento de los astros depende de un principio superior completamente inmóvil, que no es parte de un cuerpo motor de sí mismo como si fuera su forma.

La autoridad de la Sagrada Escritura está de acuerdo con esta verdad. Se dice en el Salmo: "Elevada

es tu grandeza sobre los cielos, Señor"; y en el libro de Job: "Es más elevada que los cielos, ¿qué harás?; es más extensa que la tierra y más honda que el mar".

Así se desvanece el error de los gentiles, que afirmaban que Dios es el alma del cielo o también de todo el mundo. Apoyados en esto, defendían el error de la idolatría, diciendo que todo el mundo es Dios, no en virtud del cuerpo, sino por el alma; del mismo modo que el hombre se dice sabio, no por el cuerpo, sino más bien por el alma. Puesto esto, afirmaban, en consecuencia, que no es indebido el culto divino tributado al mundo y a sus partes. El Comentador dice que en este punto estuvo la equivocación de los sabios de la nación de los Zabios, es decir, de los idólatras; porque admitieron que Dios es la forma del firmamento.

est magnificentia tua super caelos, Deus". Et Iob 11,8-9: "Excelsior caelo est, et quid facies? Longior terra mensura eius est et profundior mari".

Sic igitur gentilium error evacuatur, qui dicebant Deum esse animam caeli, vel etiam animam totius mundi. Et ex hoc errorem idolatriae defendebant, dicentes totum mundum esse Deum, non ratione corporis, sed ratione animae, sicut homo dicitur sapiens non ratione corporis sed animae; quo supposito, sequi opinabantur quod mundo et partibus eius non indebite divinus cultus exhibetur. Commentator etiam dicit, in XI "Metaphys." [1], quod "id locus fuit lapsus sapientum gentis Zabiorum", idest idolatrarum: quia scilicet posuerunt Deum esse formam caeli.

CAPITULUM XXVIII
De perfectione divina

CAPITULO XXVIII
Sobre la perfección divina

Aunque los seres que existen y viven son más perfectos que los que únicamente existen, sin embargo, Dios, que no es otra cosa que su propio existir, es el ser de universal perfección, no faltándole ningún género de nobleza.

En efecto, la perfección de cualquier cosa es proporcionada al ser de la misma: ninguna perfección le vendría, por ejemplo, al hombre por su sabiduría si no fuera sabio por ella, y así de los otros seres. Por consiguiente, en una cosa, el modo de su grado en el ser marca el modo de su perfección; porque se dice que una cosa es más o menos perfecta, según que su ser sea determinado a un modo especial de mayor o menor perfección. Si, por lo tanto, hay un

Licet autem ea quae sunt et vivunt, perfectiora sint quam ea quae tantum sunt, Deus tamen, qui non est aliud quam suum esse, est universaliter ens perfectum. Et dico universaliter perfectum, cui non deest alicuius generis nobilitas.

Omnis enim nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse: nulla enim nobilitas esset homini ex sua sapientia nisi per eam sapiens esset, et sic de aliis. Sic ergo secundum modum quo res habet esse, est suus modus in nobilitate: nam res, secundum quod suum esse contrahitur ad aliquem specialem modum nobilitatis maiorem vel minorem, dicitur esse secundum hoc nobilior vel minus nobilis. Igitur si ali-

[1] Al. l. 12, text. com. 41.

quid est cui competit tota virtus essendi, ei nulla nobilitatum deesse potest quae alicui rei conveniat. Sed rei quae est suum esse, competit esse secundum totam essendi potestatem: sicut, si esset aliqua albedo separata, nihil ei de virtute albedinis deesse posset; nam alicui albo aliquid de virtute albedinis deest ex defectu recipientis albedinem, quae eam secundum modum suum recipit, et fortasse non secundum totum posse albedinis. Deus igitur, qui est suum esse, ut supra (c. 22) probatum est, habet esse secundum totam virtutem ipsius esse. Non potest ergo carere aliqua nobilitate quae alicui rei conveniat.

Sicut autem omnis nobilitas et perfectio inest rei secundum quod est, ita omnis defectus inest ei secundum quod aliqualiter non est. Deus autem, sicut habet esse totaliter, ita ab eo totaliter absistit non esse: quia per modum per quem habet aliquid esse, deficit a non esse. A Deo ergo omnis defectus absistit. Est igitur universaliter perfectus.

Illa vero quae tantum sunt, non sunt imperfecta propter imperfectionem ipsius esse absoluti: non enim ipsa habent esse secundum suum totum posse, sed participant esse per quendam particularem modum et imperfectissimum.

Item. Omne imperfectum ab aliquo perfecto necesse est ut praecedatur: semen enim est ab animali vel a planta. Igitur primum ens oportet esse perfectissimum. Ostensum est autem Deum esse primum ens (c. 13). Est igitur perfectissimus.

Amplius. Unumquodque perfectum est inquantum est actu; imperfectum autem secundum quod est potentia cum privatione actus. Id igitur quod nullo modo est in potentia sed est actus purus, oportet perfectissimum esse. Tale autem Deus est. Est igitur perfectissimus.

Amplius. Nihil agit nisi secundum quod est in actu. Actio igi-

ser a quien pertenezca toda la virtualidad del ser, no puede carecer de perfección alguna que exista en los demás. Pero le pertenece al ser con toda virtualidad lo que es su propio ser; de la misma manera que, si existiese una blancura separada, no podría carecer de lo que es propio de la blancura, pues a un objeto blanco le falta algo propio de esta cualidad por el defecto del sujeto receptor, que la recibe según su modo particular y no conforme a toda la potencialidad de la blancura. Ahora bien, Dios, que es su propio Ser, como más arriba se ha probado, posee el ser con toda su virtualidad. Luego no puede carecer de ninguna de las perfecciones que convengan a cualquier otro.

Así como toda bondad y perfección adviene a una cosa en cuanto es, así también toda la imperfección le adviene en cuanto de alguna manera no es. Pero Dios, así como posee totalmente el ser, del mismo modo carece de todo no ser; porque una cosa se aleja del no ser en la medida en que es. Dios, por lo tanto, carece de imperfección. Luego es la universal perfección. Mas aquellos seres que sólo tienen existencia, no son imperfectos por imperfección del Ser absoluto, pues no tienen el ser en toda su comprehensión, sino que participan del mismo de un modo particular e imperfectísimo.

Lo perfecto ha de preceder necesariamente a lo imperfecto; por ejemplo, la semilla es anterior al animal o a la planta. Según esto, el primer Ser será necesariamente perfectísimo. Expusimos ya que Dios es el primer ser. Luego es perfectísimo.

Todo ser es perfecto en cuanto está en acto. Imperfecto, por el contrario, en cuanto está en potencia con privación del acto. El que no tiene, pues, potencialidad alguna, sino que es acto puro, necesariamente será el ser perfectísimo. Tal es Dios; luego es el ser perfectísimo.

Nada obra sino en cuanto está en acto. Y, en el que obra, la acción

depende del modo del acto. Imposible es, por lo tanto, que el efecto resultante de una acción sea más noble que el acto del agente. Es posible, en cambio, que el acto del efecto sea más imperfecto que el de la causa agente, porque la acción puede ser debilitada por parte del término. Pero ha quedado ya en claro que, en el orden de causas eficientes, se ha de llegar, en último término, a una causa que llamamos Dios, del cual proceden todas las cosas, como se dirá más adelante. Es necesario que encontremos en Dios, en grado mucho más eminente, todas las perfecciones de cualquier ser, y no al contrario. Dios, por consiguiente, es el Ser perfectísimo.

En cualquier género de perfección existe en grado perfectísimo algo que mide todas las perfecciones que caen bajo este género; y, por lo mismo, una cosa parece más o menos perfecta en cuanto se acerca de un modo más o menos perfecto a la medida de su género. Así, por ejemplo, se dice que el blanco es la medida de todos los colores, y el virtuoso lo es para todos los hombres. Pero la medida de todos los seres no puede ser otra que Dios, el cual es su mismo Ser. Por lo tanto, no carece de ninguna de las perfecciones que convienen a los otros seres; de lo contrario, no sería la medida de todo ser.

Por esto, cuando Moisés manifestó que deseaba ver la faz o gloria divina, el Señor le respondió, como dice el Exodo: "Yo te mostraré todo bien", para darle a entender que poseía la plenitud de toda bondad. Y Dionisio dice también: "Dios no existe de un determinado modo, sino que recibe todo el ser, y lo recibe con superioridad absoluta y sin circunscripción o límites".

6. Hay que notar, sin embargo, que la perfección no puede atribuirse con propiedad a Dios, si miramos la significación del nombre atendiendo a su origen. Lo que no "es hecho" parece que no puede llamarse "perfecto". Mas como todo lo que se hace es reducido de la potencia al acto y del no ser al ser, se dice con propiedad perfecto, es decir, "totalmente hecho", cuando la potencia es completamente reducida al acto, de tal modo que ya no tiene nada del no ser y posee el ser perfecto. Por extensión, sin embargo, se dice perfecto no sólo lo que haciéndose llega al acto completo, sino también lo que está en acto perfecto sin haber sido hecho. Y en este sentido decimos que Dios es perfecto, según las palabras de San Mateo: "Sed perfectos, como lo es vuestro Padre celestial".

tur consequitur modum actus in agente. Impossibile est igitur effectum qui per actionem educitur, esse in nobiliori actu quam sit actus agentis: possibile est tamen actum effectus imperfectiorem esse quam sit actus causae agentis, eo quod actio potest debilitari ex parte eius in quod terminatur. In genere autem causae efficientis fit reductio ad unam causam quae Deus dicitur, ut ex dictis (c. 13) patet, a quo sunt omnes res, ut in sequentibus (l. 2, c. 15) ostendetur. Oportet igitur quicquid actu est in quacumque re alia, inveniri in Deo multo eminentius quam sit in re illa, non autem e converso. Est igitur Deus perfectissimus.

Item. In unoquoque genere est aliquid perfectissimum in genere illo, ad quod omnia quae sunt illius generis mensurantur: quia ex eo unumquodque ostenditur magis vel minus perfectum esse, quod ad mensuram sui generis magis vel minus appropinquat; sicut album dicitur esse mensura in omnibus coloribus, et virtuosus inter omnes homines. Id autem quod est mensura omnium entium non potest esse aliud quam Deus, qui est suum esse. Ipsi igitur nulla deest perfectionum quae aliquibus rebus conveniant: alias non esset omnium communis mensura.

Hinc est quod, cum quaereret Moyses divinam videre faciem seu gloriam, responsum est ei a Domino, "Ego ostendam tibi omne bonum", ut habetur. Ex 33,18.19, per hoc dans intelligere in se omnis bonitatis plenitudinem esse. Dionysius etiam, in V. cap. "De div. nom.", dicit: "Deus non quodam modo est existens, sed simpliciter et incircumscriptive totum esse in seipso accepit et praeaccepit".

Sciendum tamen est quod perfectio Deo convenienter attribui non potest si nominis significatio quantum ad sui originem attendatur: quod enim "factum" non est, nec "perfectum" posse dici videtur. Sed quia omne quod fit, de potentia in actum deductum est et de non esse in esse quando factum est, tunc recte perfectum esse dicitur, quasi "totaliter factum", quando potentia totaliter est ad actum reducta, ut nihil de non esse retineat, sed habeat esse completum. Per quandam igitur nominis extensionem "perfectum" dicitur non solum quod fiendo pervenit ad actum completum, sed id etiam quod est in actu completo absque omni factione. Et sic Deum perfectum esse dicimus, secundum illud Mt. 5,48: "Estote perfecti sicut et Pater vester caelestis perfectus est".

CAPITULUM XXIX
De similitudine creaturarum

CAPITULO XXIX
Sobre la semejanza de las criaturas

Ex hoc autem quomodo in rebus possit similitudo ad Deum inveniri vel non possit, considerari potest.

Effectus enim a suis causis deficientes non conveniunt cum eis in nomine et ratione, necesse est tamen aliquam inter ea similitudinem inveniri: de natura enim actionis est ut agens sibi simile agat, cum unumquodque agat secundum quod actu est. Unde forma effectus in causa excedente invenitur quidem aliqualiter, sed secundum alium modum et aliam rationem, ratione cuius "causa aequivoca" dicitur. Sol enim in corporibus inferioribus calorem causat agendo secundum quod actu est; unde oportet quod calor a sole generatus aliqualem similitudinem obtineat ad virtutem activam solis, per quam calor in istis inferioribus causatur, ratione cuius sol calidus dicitur, quamvis non una ratione. Et sic sol omni-

Partiendo de esto, cabe considerar cómo sea posible hallar o no la semejanza de Dios en las criaturas.

Como los efectos son más imperfectos que sus causas, no convienen con ellas ni en el nombre ni en la definición; sin embargo, es necesario encontrar entre unos y otras alguna semejanza, pues de la naturaleza de la acción nace que el agente produzca algo semejante a sí, ya que todo ser obra en cuanto está en acto. Por eso la forma del efecto hállase en verdad de alguna manera en la causa superior, aunque de otro modo y por otra razón, por cuyo motivo se llama "causa equívoca". El sol, por ejemplo, obrando en cuanto está en acto, produce el calor en los cuerpos inferiores; por eso es preciso que el calor engendrado por el sol obtenga una cierta semejanza de la virtud activa del sol, la cual es causa del calor en los cuerpos inferiores y, a la vez, el motivo de que el sol se llame cálido, sin exceptuar otros. Y así se

dice que el sol es de algún modo semejante a cuantas cosas reciben eficazmente sus efectos; siendo, por otra parte, desemejante en cuanto que dichos efectos no poseen el calor del mismo modo que él ni está en ellos como en el sol. De este modo distribuye también Dios todas sus perfecciones entre las cosas, y por esto tiene con todas semejanza a la vez que desemejanza.

Aquí encontraremos la razón de por qué la Sagrada Escritura unas veces recuerda la semejanza entre Dios y las criaturas, como cuando dice: "Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra"; y otra niega esta semejanza, como en aquellas palabras de Isaías: "¿Qué, pues, comparasteis con Dios, qué imagen haréis que se le asemeje?" Y estas otras del Salmo: "¡Oh Dios!, ¿quién será semejante a ti?" Dionisio está de acuerdo con esto en su libro sobre los "Nombres divinos": "Las mismas cosas son semejantes y desemejantes a Dios: semejantes, en cuanto imitan, cada una a su manera, al que no es perfectamente imitable; y desemejantes, porque lo causado no posee toda la perfección que tiene su causa".

Sin embargo, conforme a esta semejanza, es más conveniente decir que la criatura es semejante a Dios que lo contrario. Pues dícese que una cosa se asemeja a otra cuando posee su cualidad o su forma. Luego, como lo que se halla en Dios de modo perfecto lo encontramos en las criaturas por cierta participación imperfecta, la razón en que se funda la semejanza está totalmente en Dios y no en la criatura. Y así la criatura tiene lo que es de Dios; por eso se dice con razón que es semejante a El.

En cambio, no se puede decir, del mismo modo, que Dios tiene lo que es propio de la criatura. Por lo tanto, es imposible afirmar con rectitud que Dios es semejante a la criatura, como tampoco decimos que el hombre es semejante a su imagen, sino que decimos, más bien, que es la imagen la que se asemeja al hombre.

Mucho menos se puede decir que Dios se asemeja a la criatura. La asimilación, en efecto, es movimiento hacia la semejanza, y, por lo tanto, propia de quien recibe de otro el fundamento de ser semejante. Ahora bien, es la criatura quien recibe de Dios lo que fundamenta el asemejarse, y no lo contrario. Por consiguiente, no es Dios el que se asemeja a las criaturas, sino que es más bien lo contrario.

bus illis similis aliqualiter dicitur in quibus suos effectus efficaciter inducit: a quibus tamen rursus omnibus dissimilis est, inquantum huiusmodi effectus non eodem modo possident calorem et huiusmodi quo in sole invenitur. Ita etiam et Deus omnes perfectiones rebus tribuit, ac per hoc cum omnibus similitudinem habet et dissimilitudinem simul.

Et inde est quod Sacra Scriptura aliquando similitudinem inter eum et creaturam commemorat, ut cum dicitur Gen. 1,26: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram"; aliquando similitudo negatur, secundum illud Isaiae 40,18: "Cui ergo similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?" et in Psalmo (82, 1): "Deus, quis similis erit tibi?"

Huic autem rationi Dionysius concordat, qui in IX cap. "De div. nom." dicit: "Eadem similia sunt Deo et dissimilia: similia quidem, secundum imitationem eius qui non est perfecte imitabilis qualem in eis contingit esse; dissimilia autem, secundum quod causata habent minus suis causis".

Secundum tamen hanc similitudinem convenientius dicitur Deo creatura similis quam e converso. Simile enim alicui dicitur quod eius possidet qualitatem vel formam. Quia igitur id quod in Deo perfecte est, in rebus aliis per quandam deficientem participationem invenitur, illud secundum quod similitudo attenditur, Dei quidem simpliciter est, non autem creaturae. Et sic creatura habet quod Dei est: unde et Deo recte similis dicitur. Non autem sic potest dici Deum habere quod creaturae est. Unde nec convenienter dicitur Deum creaturae similem esse: sicut nec hominem dicimus suae imagini esse similem, cui tamen sua imago recte similis enuntiatur.

Multo etiam minus proprie dicitur quod Deus creaturae "similetur". Nam assimilatio motum ad similitudinem dicit, et sic competit ei quod ab alio accipit unde simile sit. Creatura autem accipit a Deo unde ei sit similis: non autem e converso. Non igitur Deus creaturae assimilatur, sed magis e converso.

CAPITULUM XXX

Quae nomina de Deo possint praedicari

CAPITULO XXX

Nombres que pueden predicarse de Dios

A la luz de la doctrina anterior, podemos mirar ahora qué puede y qué no puede decirse de Dios, qué es lo que se afirma solamente de El y también lo que se dice de El y de las otras cosas juntamente.

Por estar en Dios, pero de modo más eminente, toda perfección de la criatura, cualquier nombre que signifique una perfección absoluta, sin defecto alguno, se predica de Dios y de las criaturas; como, por ejemplo, la "bondad", la "sabiduría", la "existencia", etc. Pero los nombres que expresan perfecciones con modalidades propias de las criaturas no pueden aplicarse a Dios, a no ser por analogía y metáfora, por las que suele aplicarse a otro lo que es propio de un determinado ser; se dice, por ejemplo, que tal hombre es "una piedra", por la dureza de su entendimiento. De esta clase son todos los nombres que designan la especie de un ser creado, como "hombre" y "piedra"; pues a toda especie corresponde un determinado modo de perfección y de ser. Y lo mismo hay que decir de cualquier nombre que sig-

Ex his etiam considerari potest quid de Deo dici vel non dici possit, quidve de eo tantum dicatur, quid etiam de eo simul et aliis rebus.

Quia enim omnem perfectionem creaturae est in Deo invenire sed per alium modum eminentiorem, quaecumque nomina absolute perfectionem absque defectu designant, de Deo praedicantur et de aliis rebus: sicut est "bonitas, sapientia, esse", et alia huiusmodi.—Quodcumque vero nomen huiusmodi perfectiones exprimit cum modo proprio creaturis, de Deo dici non potest nisi per similitudinem et metaphoram, per quam quae sunt unius rei alteri solent adaptari, sicut aliquis homo dicitur "lapis" propter duritiam intellectus. Huiusmodi autem sunt omnia nomina imposita ad designandum speciem rei creatae, sicut "homo" et "lapis": nam cuilibet speciei debetur proprius modus perfectionis et esse. Similiter etiam quaecumque nomina proprietates re-

nifique las propiedades de los seres, las cuales proceden de los principios propios de la especie. Por lo que no se atribuyen a Dios sino metafóricamente. En cambio, los nombres que significan estas mismas perfecciones de un modo supereminente, aplicable a Dios, se afirman solamente de El, como "sumo bien, primer ser" y otras semejantes.

Mas digo que alguno de los nombres expresan perfección, sin defecto alguno en cuanto al objeto para cuya significación fué impuesto el nombre, pues, en cuanto al modo de significar, todo nombre es defectuoso. Nombramos, en efecto, los seres; del mismo modo que los conocemos. Y nuestro entendimiento, recibiendo el principio del conocimiento de los sentidos, no trasciende el modo que encuentra en los seres sensibles, en los que una cosa es la forma y otra el sujeto de ella, por la composición de materia y forma. En estos seres la forma es ciertamente simple, pero imperfecta, es decir, no subsistente; en cambio, el sujeto es subsistente, pero no simple, sino concreto. De aquí que todo lo que nuestro entendimiento concibe como subsistente lo expresa en concreto, y lo que concibe como simple no lo expresa "como lo que es", sino "por lo que es". Y así, en todos los nombres que decimos, hay una imperfección en cuanto al modo de significar, que no conviene a Dios, aunque le convenga en un grado eminente lo significado por el nombre, como se ve claro en los nombres "de bondad" y "de bien": "la bondad" significa, en efecto, algo no subsistente, y "el bien", algo concreto. Y en este sentido ningún nombre es aplicado a Dios con propiedad, sino en cuanto a aquello para cuya significación fué impuesto. Estos nombres como enseña Dionisio, pueden afirmarse y negarse de Dios; afirmarse, en cuanto a la significación del nombre, y negarse, en cuanto al modo de significar.

rum designant quae ex propriis principiis specierum causantur. Unde de Deo dici non possunt nisi metaphorice. — Quae vero huiusmodi perfectiones exprimunt cum supereminentiae modo quo Deo conveniunt, de solo Deo dicuntur: sicut "summum bonum, primum ens", et alia huiusmodi.

Dico autem aliqua praedictorum nominum perfectionem absque defectu importare, quantum ad illud ad quod significandum nomen fuit impositum: quantum enim ad modum significandi, omne nomen cum defectu est. Nam nomine res exprimimus eo modo quo intellectu concipimus. Intellectus autem noster, ex sensibus cognoscendi initium sumens, illum modum non transcendit qui in rebus sensibilibus invenitur, in quibus aliud est forma et habens formam, propter formae et materiae compositionem. Forma vero in his rebus invenitur quidem simplex, sed imperfecta, utpote non subsistens: habens autem formam invenitur quidem subsistens, sed non simplex, immo concretionem habens. Unde intellectus noster, quidquid significat ut subsistens, significat in concretione: quod vero ut simplex, significat non ut "quod est", sed ut "quo est". Et sic in omni nomine a nobis dicto, quantum ad modum significandi, imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat: ut patet in nomine "bonitatis" et "boni"; nam "bonitas" significat ut non subsistens, "bonum" autem ut concretum. Et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur. Possunt igitur, ut Dionysius docet [1], huiusmodi nomina et affirmari de Deo et negari: affirmari quidem, propter nominis rationem; negari vero, propter significandi modum.

[1] *Cael. hier.*, c. 2, § 3; cf. *De div. nom.*, c. 1, 5.

Modus autem supereminentiae quo in Deo dictae perfectiones inveniuntur, per nomina a nobis imposita significari non potest nisi vel per negationem, sicut cum dicimus Deum "aeternum" vel "infinitum"; vel etiam per relationem ipsius ad alia, ut cum dicitur "prima causa", vel "summum bonum". Non enim de Deo capere possumus quid est, sed quid non est, et qualiter alia se habeant ad ipsum, ut ex supra (c. 14) dictis patet.

El grado "sobreeminente" con que se encuentran en Dios dichas perfecciones no puede expresarse por nombres nuestros, sino, o por negación, como cuando decimos Dios "eterno" o "infinito", o por relación del mismo Dios con los otros seres, como cuando decimos "causa primera" o "sumo bien". En realidad, no podemos captar lo que es Dios, sino lo que no es y la relación que con El guardan los otros seres, como claramente se ha probado.

CAPITULUM XXXI

Quod divina perfectio et pluralitas nominum divinorum divinae simplicitati non repugnant

CAPITULO XXXI

La perfección divina y la pluralidad de nombres no repugnan a la simplicidad de Dios

Ex praedictis etiam videri potest quod divina perfectio et plura nomina dicta de Deo ipsius simplicitati non repugnant.

Sic enim omnes perfectiones in rebus aliis inventas Deo attribui diximus sicut effectus in suis causis aequivocis inveniuntur (c. 29). Qui quidem effectus in suis causis sunt virtute, ut calor in sole. Virtus autem huiusmodi nisi aliqualiter esset de genere caloris, sol per eam agens non sibi simile generaret. Ex hac igitur virtute sol calidus dicitur, non solum quia calorem facit, sed quia virtus per quam hoc facit, est aliquid conforme calori. Per eandem autem virtutem per quam sol facit calorem, facit et multos alios effectus in inferioribus corporibus, utpote siccitatem. Et sic calor et siccitas, quae in igne sunt qualitates diversae, soli attribuuntur per unam virtutem. Ita et omnium perfectiones, quae rebus aliis secundum diversas formas conveniunt, Deo secun-

Se puede ver también, por lo que precede, que la perfección divina y los muchos nombres dados a Dios no se oponen a su simplicidad.

Hemos dicho que se atribuyen a Dios las perfecciones de los otros seres, de la misma manera que se hallan los efectos en las causas equívocas. Y estos efectos están en sus causas virtualmente, como el calor en el sol. Pero esta virtud, si no fuese de alguna manera del género del calor, el sol, al obrar por ella, no produciría algo semejante a sí. Precisamente por esta virtud se dice que el sol es cálido, no sólo porque produce calor, sino también porque la virtud con que obra es conforme al calor. Sin embargo, con la misma virtud con que el sol produce calor, hace otros muchos efectos en los cuerpos inferiores, por ejemplo, la sequedad. Y así, el calor y la sequedad, que en el fuego son cualidades diversas, se atribuyen al sol por razón de una misma virtud. De igual modo, todas las perfecciones que convienen a los otros seres por diversas formas es necesario atribuirlas a Dios por ra-

zón de una misma virtud, que no es otra cosa que su propia esencia, ya que, como dijimos, nada puede ser accidental en El. Así, pues, llamamos "sabio" a Dios, no sólo en cuanto es autor de la sabiduría, sino también porque, en la medida que nosotros somos sabios, imitamos de alguna manera su virtud, que nos hace sabios En cambio, no le llamamos "piedra", aunque sea el hacedor de ella, porque el nombre de piedra significa un determinado modo de ser, que distingue la piedra de Dios; imita, sin embargo, la piedra a Dios, en cuanto El es causa y razón de su ser, de la bondad y de otros atributos, igual que le imitan las demás criaturas.

Algo parecido a esto sucede en las potencias cognoscitivas y en las virtudes operativas humanas. El entendimiento conoce, por una sola virtud, todo lo que capta la parte sensitiva mediante diversas potencias, además de muchas otras cosas. Asimismo, en la medida que sea más elevado, el entendimiento podrá conocer con más unidad muchas cosas que un entendimiento inferior llega a conocer por muchos medios. La potestad real, por ejemplo, se extiende a todas las cosas que dicen relación a los diferentes poderes subordinados. Así, pues, también Dios, por su ser uno y simple, posee la perfección absoluta que los otros seres consiguen por diferentes medios y en un grado mucho menor.

Es evidente, por todo esto, la necesidad de dar a Dios muchos nombres. Porque no podemos conocerle naturalmente sino llegando a El por medio de sus efectos, es necesario que sean diversos los nombres con que expresamos sus perfecciones, así como son varias las perfecciones que encontramos en las cosas. Si, en cambio, pudiéramos entender la esencia divina como ella es y aplicarle un nombre propio, la expresaríamos con un solo nombre. Lo que se promete a los que verán a Dios en su esencia: "En aquel día será uno el Señor y uno su nombre".

dum unam eius virtutem attribui est necesse. Quae item virtus non est aliud a sua essentia: cum ei nihil accidere possit, ut probatum est (c. 23). Sic igitur "sapiens" Deus dicitur non solum secundum hoc quod sapientiam efficit, sed quia, secundum quod sapientes sumus, virtutem eius, qua sapientes nos facit, aliquatenus imitamur.—Non autem dicitur "lapis", quamvis lapides fecerit, quia in nomine lapidis intelligitur modus determinatus essendi, secundum quem lapis a Deo distinguitur. Imitatur autem lapis Deum ut causam secundum esse, secundum bonitatem, et alia huiusmodi, sicut et aliae creaturae.

Huius autem simile inveniri potest in potentiis cognoscitivis et in virtutibus operativis humanis. Intellectus enim unica virtute cognoscit omnia quae pars sensitiva diversis potentiis apprehendit, et etiam alia multa. Intellectus etiam, quanto fuerit altior, tanto aliquo uno plura cognoscere potest, ad quae cognoscenda intellectus inferior non pertingit nisi per multa. Potestas etiam regia ad omnia illa extenditur ad quae diversae sub ipso potestates ordinem habent. Sic igitur et Deus per unum simplex suum esse omnimodam perfectionem possidet, quam res aliae, immo multo minorem, per quaedam diversa consequuntur.

Ex quo patet necessitas plura nomina Deo dandi. Quia enim eum non possumus cognoscere naturaliter nisi ex effectibus deveniendo in ipsum, oportet quod nomina quibus perfectionem ipsius significamus, diversa sint, sicut et perfectiones in rebus inveniuntur diversae.—Si autem ipsam essentiam prout est possemus intelligere et ei nomen proprium adaptare, uno nomine tantum eam exprimeremus. Quod promittitur his qui eum per essentiam videbunt, Zach. ult. (v. 9): "In die illa erit Dominus unus et nomen eius unum".

CAPITULUM XXXII

Quod nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicatur

CAPITULO XXXII

Nada se predica unívocamente de Dios y de los otros seres

Ex his autem patet quod nihil de Deo et rebus aliis potest univoce praedicari.

Nam effectus qui non recipit formam secundum speciem similem ei per quam agens agit, nomen ab illa forma sumptum secundum univocam praedicationem recipere non potest: non enim univoce dicitur "calidus" ignis a sole generatus, et sol. Rerum autem quarum Deus est causa, formae ad speciem divinae virtutis non perveniunt: cum divisim et particulariter recipiant quod in Deo simpliciter et universaliter invenitur (cc. 28, 29). Patet igitur quod de Deo et rebus aliis nihil univoce dici potest.

Amplius. Si aliquis effectus ad speciem causae pertingat, praedicationem nominis univoce non consequetur nisi secundum eundem essendi modum eandem specie formam suscipiat: non enim univoce dicitur "domus" quae est in arte, et in materia, propter hoc quod forma domus habet esse dissimile utrobique. Res autem aliae, etiam si omnino similem formam consequerentur, non tamen consequuntur secundum eundem modum essendi: nam nihil est in Deo quod non sit ipsum esse divinum, ut ex dictis (c. 23) patet, quod in aliis rebus non accidit. Impossibile est igitur aliquid univoce de Deo et rebus aliis praedicari.

Adhuc. Omne quod de pluribus univoce praedicatur, vel est genus, vel species, vel differentia, vel accidens aut proprium. De Deo autem nihil praedicatur ut genus nec ut differentia, ut su-

Es evidente, atendiendo a lo dicho, que nada puede predicarse unívocamente de Dios y de los otros seres.

El efecto que no recibe una forma específicamente semejante a aquella con la que el agente obra, no puede recibir el nombre procedente de la forma, en sentido unívoco; pues no se dice en sentido unívoco "cálido" refiriéndose al fuego producido por el sol y al mismo sol. Ahora bien, las formas de los seres causados por Dios no llegan a imitar específicamente la virtud divina, porque reciben, separadamente y en particular, lo que en Dios es universal y simple. Es, por lo tanto, claro que de Dios y de los otros seres nada puede predicarse unívocamente.

Si un efecto alcanza la especie de la causa, no conseguirá denominación unívoca, si no recibe la forma según el mismo modo de ser que la especie. No se dice, por ejemplo, "casa" unívocamente de la que concibe el arte y de la que está en la materia, porque la forma de la casa tiene ser distinto en una y en otra. Ahora bien, los otros seres, aunque consiguiesen una forma totalmente semejante, no la tendrían según el mismo modo de ser, pues en Dios, como ya quedó demostrado, nada hay que no sea el propio Ser divino, y esto no acontece en los otros seres. Es, en consecuencia, imposible que algo se predique unívocamente de Dios y de los otros seres.

Todo lo que se predica unívocamente de muchos no puede ser más que género, especie, diferencia, accidente o propio. Pero hemos probado ya que de Dios nada puede predicarse a manera de género o diferencia,

y, por lo tanto, tampoco como definición o especie que consta de género y diferencia. Además, se ha demostrado también que nada le es accidental, y, por lo tanto, nada se predica de Dios ni como accidente ni como propio, pues el propio pertenece al género de lo accidental. Se concluye, pues, que nada se predica unívocamente de Dios y de los demás seres.

Lo que se afirma unívocamente de muchos es más simple que ellos, a lo menos conceptualmente. Pero es imposible que haya algo más simple que Dios, ni en la realidad ni conceptualmente. Nada, por lo tanto, se afirma unívocamente de Dios y de los restantes seres.

Todo lo que se predica unívocamente de muchos conviene a cada uno de ellos por participación: la especie, en efecto, participa del género y el individuo de la especie. Pero a Dios nada se puede atribuir por participación, pues todo lo que se participa es determinado al modo del ser participado, y así se posee parcialmente y no con toda perfección. Es necesario, en consecuencia, que nada se predique unívocamente de Dios y de los otros seres.

Es cierto que lo que se afirma de muchos en orden de prioridad y posterioridad no se predica unívocamente; porque lo anterior se incluye en la definición de lo posterior; la "substancia", por ejemplo, se incluye en la definición de accidente, en cuanto es ser. Si, pues, el "ser" se dijera unívocamente de la substancia y del accidente, la substancia entraría en la definición del ser, en cuanto se predica de la substancia. Esto es evidentemente imposible. Ahora bien, de Dios y de los otros seres nada se predica en un mismo orden, sino en orden de anterioridad y posterioridad. Como quiera que de Dios todo se predica esencialmente, al decir que es, expresamos la esencia misma, y diciendo que es bueno indicamos la bondad misma. En cam-

pra (cc. 24, 25) ostensum est; et sic nec ut definitio, nec etiam ut species, quae ex genere et differentia constituitur. Nec aliquid ei accidere potest, ut supra (c. 23) demonstratum est: et ita nihil de Deo praedicatur neque ut accidens neque ut proprium; nam proprium de genere accidentium est. Relinquitur igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Item. Quod univoce de pluribus praedicatur, utroque illorum ad minus secundum intellectum simplicius est. Deo autem neque secundum rem neque secundum intellectum potest esse aliquid simplicius. Nihil igitur univoce de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius. Omne quod de pluribus praedicatur univoce, secundum participationem cuilibet eorum convenit de quo praedicatur: nam species participare dicitur genus, et individuum speciem. De Deo autem nihil dicitur per participationem: nam omne quod participatur determinatur ad modum participati, et sic partialiter habetur et non secundum omnem perfectionis modum. Oportet igitur nihil de Deo et rebus aliis univoce praedicari.

Adhuc. Quod praedicatur de aliquibus secundum prius et posterius, certum est univoce non praedicari: nam prius in definitione posterioris includitur; sicut "substantia" in definitione accidentis secundum quod est ens. Si igitur diceretur univoce "ens" de substantia et accidente, oporteret quod substantia etiam poneretur in definitione entis secundum quod de substantia praedicatur. Quod patet esse impossibile. Nihil autem de Deo et rebus aliis praedicatur eodem ordine, sed secundum prius et posterius: cum de Deo omnia praedicentur essentialiter, dicitur enim ens quasi ipsa essentia, et bonus quasi ipsa bonitas; de aliis autem

praedicationes fiunt per participationem, sicut Sortes dicitur homo non quia sit ipsa humanitas, sed humanitatem habens. Impossibile est igitur aliquid de Deo et rebus aliis univoce dici.

bio, a los demás seres se atribuyen las perfecciones por participación; se dice, por ejemplo, que Sócrates es hombre, pero no para afirmar que sea la humanidad misma, sino que participa de la humanidad. Por tanto, es imposible afirmar algo unívocamente de Dios y de los otros seres.

CAPITULUM XXXIII

Quod non omnia nomina dicuntur de Deo et creaturis pure aequivoce

CAPITULO XXXIII

No todos los nombres se atribuyen de un modo puramente equívoco a Dios y a las criaturas

Ex praemissis etiam patet quod non quicquid de Deo et rebus aliis praedicatur, secundum puram aequivocationem dicitur, sicut ea quae sunt a casu aequivoca.

Nam in his quae sunt a casu aequivoca, nullus ordo aut respectus attenditur unius ad alterum, sed omnino per accidens est quod unum nomen diversis rebus attribuitur: non enim nomen impositum uni significat ipsum habere ordinem ad aliud. Sic autem non est de nominibus quae de Deo dicuntur et creaturis. Consideratur enim in huiusmodi nominum communitate ordo causae et causati, ut ex dictis (c. praec.) patet. Non igitur secundum puram aequivocationem aliquid de Deo et rebus aliis praedicatur.

Amplius. Ubi est pura aequivocatio, nulla similitudo in rebus attenditur, sed solum unitas nominis. Rerum autem ad Deum est aliquis modus similitudinis, ut ex supra (c. 29) dictis patet. Relinquitur igitur quod non dicuntur de Deo secundum puram aequivocationem.

Item. Quando unum de pluribus secundum puram aequivocationem praedicatur, ex uno eorum non possumus duci in cognitionem alterius: nam cognitio rerum non dependet ex vocibus, sed ex nominum ratione. Ex his

Por lo dicho se ve que no todo lo que se afirma de Dios y de los otros seres se expresa con denominación puramente equívoca, como ocurre en lo que es equívoco por casualidad.

No hay, en efecto, orden o relación entre aquellas cosas que son equívocas casualmente, sino que es totalmente accidental que se atribuya un mismo nombre a diversas cosas, puesto que el nombre impuesto a una cosa no significa que tenga relación con otra. Pero esto no sucede en los nombres que se dicen de Dios y de las criaturas. Porque ha quedado en claro que, en lo común de estos nombres, existe un orden de causa a causado. Por consiguiente, no se afirma de Dios y de los otros seres una pura denominación equívoca.

En donde se da una pura equivocación no hay semejanza, sino solamente unidad de nombre. Mas hemos visto claramente que hay una cierta semejanza de las criaturas con Dios. Hay que concluir, pues, que no se dice nada de Dios con denominación puramente equívoca.

Cuando una cosa se afirma de muchos con pura denominación equívoca, no podemos llegar por el uno al conocimiento del otro, pues el conocimiento de las cosas no depende de los nombres, sino del contenido de

éstos. Pero claramente se ve por lo dicho que llegamos al conocimiento de lo divino por lo que hallamos en las criaturas. En consecuencia, los nombres no se atribuyen a Dios y a las criaturas de un modo puramente equívoco.

Lo equívoco del hombre impide el proceso de la argumentación. Si, pues, nada se afirmase de Dios a no ser con denominación puramente equívoca, no sería posible la argumentación que va de las criaturas a Dios, contra lo afirmado por todos los que han tratado de las cosas divinas.

Se impone inútilmente el nombre a una cosa si por él no conocemos algo de ella. Ahora bien, si los nombres se dicen de Dios y de las criaturas equívocamente, nada conoceríamos por ellos de Dios, pues las significaciones de estos nombres nos son conocidas sólo en cuanto se afirman de las criaturas. En vano, pues, se diría de Dios que es ente, bueno o cualquier otra perfección semejante.

Si se objetara que por estos nombres conocemos de Dios sólo lo que no es, como, por ejemplo, cuando se dice que es "viviente" porque no pertenece al género de los seres inanimados, y lo mismo se diga de otros atributos, será necesario, por lo menos, que la cualidad de "viviente" afirmada de Dios y de las criaturas convenga en la negación de inanimado. Y de este modo tal denominación no es puramente equívoca.

autem quae in rebus aliis inveniuntur in divinorum cognitionem pervenimus, ut ex dictis ("passim") patet. Non igitur secundum puram aequivocationem dicuntur huiusmodi de Deo et aliis rebus.

Adhuc. Aequivocatio nominis processum argumentationis impedit. Si igitur nihil diceretur de Deo et creaturis nisi pure aequivoce, nulla argumentatio fieri posset procedendo de creaturis ad Deum. Cuius contrarium patet ex omnibus loquentibus de divinis.

Amplius. Frustra aliquod nomen de aliquo praedicatur nisi per illud nomen aliquid de eo intelligamus. Sed si nomina dicuntur de Deo et creaturis omnino aequivoce, nihil per illa nomina de Deo intelligimus: cum significationes illorum nominum notae sint nobis solum secundum quod de creaturis dicuntur. Frustra igitur diceretur aut probaretur de Deo quod Deus est ens, bonus, vel si quid aliud huiusmodi est.

Si autem dicatur quod per huiusmodi nomina solum de Deo cognoscimus quid non est, ut scilicet ea ratione dicatur "vivens" quia non est de genere rerum inanimatarum, et sic de aliis; ad minus oportebit quod "vivum" de Deo et creaturis dictum conveniat in negatione inanimati. Et sic non erit pure aequivocum.

CAPITULUM XXXIV

Quod ea quae dicuntur de Deo et creaturis dicuntur analogice

CAPITULO XXXIV

Cuanto se afirma de Dios y de las criaturas se dice analógicamente

Sic igitur ex dictis (cc. 32, 33) relinquitur quod ea quae de Deo et rebus aliis dicuntur, praedicantur neque univoce neque aequivoce, sed analogice: hoc est, secundum ordinem vel respectum ad aliquid unum.

Quod quidem dupliciter contingit. Uno modo, secundum quod multa habent respectum ad aliquid unum: sicut secundum respectum ad unam sanitatem animal dicitur "sanum" ut eius subiectum, medicina ut eius effectivum, cibus ut conservativum, urina ut signum.

Alio modo, secundum quod duorum attenditur ordo vel respectus, non ad aliquid alterum, sed ad unum ipsorum: sicut "ens" de substantia et accidente dicitur secundum quod accidens ad substantiam respectum habet, non quod substantia et accidens ad aliquid tertium referantur.

Huiusmodi igitur nomina de Deo et rebus aliis non dicuntur analogice secundum primum modum, oporteret enim aliquid Deo ponere prius: sed modo secundo.

In huiusmodi autem analogica praedicatione ordo attenditur idem secundum nomen et secundum rem quandoque, quandoque vero non idem. Nam ordo nominis sequitur ordinem cognitionis: quia est signum intelligibilis conceptionis. Quando igitur id quod est prius secundum rem, invenitur etiam cognitione prius, idem invenitur prius et secundum nominis rationem et secundum rei naturam: sicut substantia est prior accidente et natura, inquantum substantia est causa accidentis; et cognitione, inquatum substantia in definitione accidentis po-

De lo dicho se deduce que cuanto se afirma de Dios y de los otros seres se predica, no unívoca ni equívocamente, sino analógicamente, o sea, por orden o relación a alguna cosa.

Y esto puede ser de dos maneras. La primera, cuando muchos guardan relación con uno solo; por ejemplo, con respecto a una única salud, se aplica el concepto "sano" al animal, como sujeto; a la medicina, como causa; al alimento, como conservador; y a la orina, como señal.

La segunda manera es cuando se considera el orden o relación que guardan dos cosas entre sí, y no con otra; por ejemplo, el "ser" se predica de la substancia y del accidente, pues éste dice relación a la substancia, y no porque la substancia y el accidente se refieran a un tercero.

Por lo tanto, dichos nombres no se predican analógicamente de Dios y de las criaturas en el primer sentido, sino en el segundo; de lo contrario, sería preciso suponer algo anterior a Dios.

Mas, en dicha predicación analógica, unas veces el orden es idéntico con respecto al nombre y con respecto a la cosa, y otras no. Pues el orden nominal responde al orden del conocimiento, porque es la expresión del concepto inteligible. Luego, cuando lo que es primero en la realidad lo es también conceptualmente, ocupará el primer lugar tanto si atendemos a la significación del nombre como a la naturaleza de la cosa; por ejemplo, la substancia es antes que el accidente; en cuanto a la naturaleza, porque es causa del mismo; y en cuanto al conocimiento, porque entra en su definición. Y por esto el

"ente" se predica antes de la substancia que del accidente, no sólo realmente, sino incluso conceptualmente.—Mas, cuando lo que es primero en la realidad es posterior conceptualmente, entonces, en las cosas análogas, el orden real y el conceptual son distintos; por ejemplo, el poder de sanar que hay en las cosas salutíferas es naturalmente anterior a la salud que radica en el animal, como la causa es anterior al efecto; mas como conocemos tal poder por el efecto, por eso lo conceptuamos por él. Y de esto se sigue que, siendo lo "salutífero" anterior en el orden real, se llame, sin embargo, "sano" al animal con prioridad nominal.

Así, pues, como nosotros llegamos al conocimiento de Dios a través de las cosas, la realidad de los nombres que se predican de Dios y de los otros seres se halla anteriormente en Dios y en conformidad con su ser, pero la significación conceptual se le atribuye posteriormente. Por eso se dice que Dios es denominado por sus efectos.

nitur. Et ideo "ens" dicitur prius de substantia quam de accidente et secundum rei naturam et secundum nominis rationem.—Quando vero id quod est prius secundum naturam, est posterius secundum cognitionem, tunc in analogicis non est idem ordo secundum rem et secundum nominis rationem: sicut virtus sanandi quae est in sanativis, prior est naturaliter sanitate quae est in animali, sicut causa effectu; sed quia hanc virtutem per effectum cognoscimus, ideo etiam ex effectu nominamus. Et inde est quod "sanativum" est prius ordine rei, sed animal dicitur per prius "sanum", secundum nominis rationem.

Sic igitur, quia ex rebus aliis in Dei cognitionem pervenimus, res nominum de Deo et rebus aliis dictorum per prius est in Deo secundum suum modum, sed ratio nominis per posterius. Unde et nominari dicitur a suis causatis.

CAPITULUM XXXV

Quod plura nomina dicta de Deo non sunt synonyma

CAPITULO XXXV

Muchos nombres atribuídos a Dios no son sinónimos

Consta también por lo dicho que, aunque los nombres atribuídos a Dios signifiquen una sola realidad, sin embargo no son sinónimos, porque expresan varias razones.

Pues, así como los diversos seres se asemejan mediante diversas formas a una sola y simple realidad, que es Dios, de igual modo nuestro entendimiento, mediante diversos conceptos, se asemeja de alguna manera a El, en cuanto llega a conocerle a través de las diversas perfecciones de las criaturas. Y esto explica que nuestro entendimiento, atribuyendo muchas cosas a la unidad divina, no crea conceptos falsos e inútiles; pues la simplicidad del ser divino es tal, que puede ser reproducida por las cosas de muchas maneras, como ya se vió. Ahora el entendimiento halla en los diversos conceptos los diversos nombres que atribuye a Dios. Y así, al no atribuírselos por idéntica razón, no son en verdad sinónimos, aunque signifiquen una sola realidad; pues no es idéntico el significado de un nombre cuando éste puede expresar, primero, el concepto del entendimiento, y después, la cosa entendida.

Ostenditur etiam ex dictis quod, quamvis nomina de Deo dicta eandem rem significent, non tamen sunt synonyma: quia non significant rationem eandem.

Nam sicut diversae res uni simplici rei quae Deus est similantur per formas diversas, ita intellectus noster per diversas conceptiones ei aliqualiter similatur, inquantum per diversas perfectiones creaturarum in ipsum cognoscendum perducitur. Et ideo de uno intellectus noster

multa concipiens non est falsus neque vanus: quia illud simplex esse divinum huiusmodi est ut ei secundum formas multiplices aliqua similari possint, ut supra (c. 29, 31) ostensum est. Secundum autem diversas conceptiones diversa nomina intellectus adinvenit quae Deo attribuit. Et ita, cum non secundum eandem rationem attribuantur, constat ea non esse synonyma, quamvis rem omnino unam significent: non enim est eadem nominis significatio, cum nomen per prius conceptionem intellectus quam rem intellectam significet.

CAPITULUM XXXVI

Qualiter intellectus noster de Deo propositionem formet

CAPITULO XXXVI

De qué modo forma nuestro entendimiento las proposiciones acerca de Dios

Ex hoc etiam ulterius patet quod intellectus noster de Deo simplici non in vanum enuntiationes format componendo et dividendo, quamvis Deus omnino sit simplex.

Quamvis namque intellectus noster in Dei cognitionem per diversas conceptiones deveniat, ut dictum est (c. praec.), intelligit tamen id quod omnibus eis respondet, omnino unum esse: non enim intellectus modum quo intelligit rebus attribuit intellectis; sicut nec lapidi immaterialitatem, quamvis eum immaterialiter cognoscat. Et ideo rei unitatem proponit per compositionem verbalem, quae est identitatis nota, cum dicit, "Deus est bonus" vel "bonitas": ita quod, si qua est diversitas in compositione, ad intellectum referatur, unitas vero ad rem intellectam. Et ex hac ratione quandoque intellectus

Se ve, como consecuencia ulterior de lo expuesto, que, aunque Dios sea absolutamente simple, nuestro entendimiento no elabora inútilmente sus juicios de composición y de división sobre la simplicidad divina.

Pues, aunque el entendimiento humano llegue al conocimiento de Dios mediante diversas concepciones, como se dijo, entiende, no obstante, que cuanto corresponde a las mismas se resuelve en la unidad absoluta; porque el entendimiento no atribuye a las cosas entendidas su modo peculiar de entenderlas, como no atribuye a la piedra la inmaterialidad, aunque inmaterialmente la conozca. Y por eso expone la unidad de una cosa mediante una composición verbal, que es signo de identidad, al decir "Dios es bueno" o "es la bondad"; de modo que, si hay diversidad en la composición, se ha de atribuir al entendimiento mientras que la unidad se atribuirá a la cosa entendida. Y éste es el motivo de que alguna vez nuestro en-

tendimiento formule una proposición sobre Dios incluyendo alguna nota de diversidad, como al decir "la bondad está en Dios"; porque con esto se indica una diversidad, que pertenece al entendimiento, y una unidad, que es preciso referir al objeto.

noster enuntiationem de Deo format cum aliqua diversitatis nota, praepositionem interponendo, ut cum dicitur, "Bonitas est in Deo": quia et hic designatur aliqua diversitas, quae competit intellectui, et aliqua unitas, quam oportet ad rem referre.

CAPITULUM XXXVII
Quod Deus est bonus

CAPITULO XXXVII
Dios es bueno

Resultado de la perfección divina, que acabamos de exponer, es la bondad de Dios.

Se dice que una cosa es buena por razón de su propia virtud: "porque la virtud hace bueno a quien la posee y convierte en buena su operación". Mas la virtud "es una especie de perfección; pues decimos que un ser es perfecto cuando alcanza su propia virtud", como consta en el VII de los "Físicos". De esto se sigue que un ser es bueno en cuanto es perfecto. Por eso cada cual desea su perfección como el bien propio. Se ha demostrado ya que Dios es perfecto. Luego es bueno.

Ha quedado ya probado que existe un primer motor inmóvil, que es Dios. Pero Dios mueve como motor absolutamente inmóvil. Es decir, como término de un deseo. Dios, pues, por ser el primer motor inmóvil, es el primer objeto deseado. Ahora bien, un objeto puede ser deseado de dos modos: o porque realmente es bueno o porque aparece como bueno; de los dos es más principal el primero, es decir, porque realmente es bueno. Ya que el bien aparente no mueve por sí mismo, sino en cuanto tiene alguna especie de bien; el bien real, en cambio, mueve por sí mismo. Por consiguiente, el primer ser deseado, que es Dios, es realmente bueno.

Ex perfectione autem divina, quam ostendimus (c. 28), bonitas ipsius concludi potest.

Id enim quo unumquodque bonum dicitur, est propria virtus eius: nam "virtus est uniuscuiusque quae bonum facit habentem et opus eius bonum reddit" [1]. Virtus autem "est perfectio quaedam: tunc enim unumquodque perfectum dicimus quando attingit propriam virtutem", ut patet in VII "Physicorum" (c. 3, 4; 246 a). Ex hoc igitur unumquodque bonum est quod perfectum est. Et inde est quod unumquodque suam perfectionem appetit sicut proprium bonum. Ostensum est autem Deum esse perfectum (l. c.). Est igitur bonus.

Item. Ostensum est supra (c. 13) esse aliquod primum movens immobile, quod Deus est. Movet autem sicut movens omnino immobile. Quod movet sicut desideratum. Deus igitur, cum sit primum movens immobile, est primum desideratum. Desideratur autem dupliciter aliquid: aut quia est bonum; aut qui apparet bonum. Quorum primum est quod est bonum: nam apparens bonum non movet per seipsum, sed secundum quod habet aliquam speciem boni; bonum vero movet per seipsum. Primum igitur desideratum, quod Deus est, est vere bonum.

[1] II *Ethic.*, 6; 2; 1106 a.

Comienza el Filósofo el I de los "Eticos" con esta definición excelente: "El bien es lo que todas las cosas apetecen". Es así que todas las cosas, a su manera, apetecen el ser actual, como lo evidencia el hecho de que cada cual se resiste naturalmente a la corrupción. Luego gozar de ser actual implica una razón de bien; según esto, cuando el acto es reemplazado por la potencia, sobreviene el mal, que es opuesto al bien, como lo demuestra el Filósofo. Pero Dios no está en potencia, porque es ser en acto, como ya se vió. Luego es realmente bueno.

La comunicación de ser y de bondad procede de la misma bondad. Y esto es claro por la naturaleza del bien y por la noción del mismo. Pues, naturalmente, el bien de cada uno es su acto y su perfección. Un ser obra precisamente en cuanto está en acto. Y obrando difunde en los otros el ser y la bondad. Por esto, según el pensamiento del Filósofo, es señal de perfección en un ser el hecho de que pueda "producir algo semejante a sí". La razón de bien se funda en su apetibilidad. Tal es el fin que mueve al agente a obrar. Se dice, por esto, que el bien tiende "a la difusión de sí mismo y del ser". Pero esta difusión es propia de Dios, ya que hemos dicho que es causa de la existencia de las cosas, como ser esencialmente necesario. Es, por lo tanto, realmente bueno.

Esto mismo se nos dice en el Salmo: "¡Oh qué bueno es el Dios de Israel para los puros de corazón!"; y en Jeremías: "El Señor es bueno para los que en El esperan, para el alma que le busca".

Adhuc. "Bonum est quod omnia appetunt": ut Philosophus "optime dictum" introducit, I "Ethicorum" (c. 1, 1; 1094 a). Omnia autem appetunt esse actu secundum suum modum: quod patet ex hoc quod unumquodque secundum naturam suam repugnat corruptioni. Esse igitur actu boni rationem constituit: unde et per privationem actus a potentia consequitur malum, quod est bono oppositum, ut per Philosophum patet, in IX "Metaphysicae" (VIII, 9; 1051 a). Deus autem est ens actu non in potentia, ut supra (c. 15) ostensum est. Est igitur vere bonus.

Amplius. Communicatio esse et bonitatis ex bonitate procedit. Quod quidem patet et ex ipsa natura boni, et ex eius ratione. Naturaliter enim bonum uniuscuiusque est actus et perfectio eius. Unumquodque autem ex hoc agit quod actu est. Agendo autem esse et bonitatem in alia diffundit. Unde et signum perfectionis est alicuius quod "simile possit producere": ut patet per Philosophum, in IV "Meteororum" (c. 3, 1; 380 a). Ratio vero boni est ex hoc quod est appetibile. Quod est finis. Qui etiam movet agentem ad agendum. Propter quod dicitum bonum esse "diffusivum sui et esse" [2]. Haec autem diffusio Deo competit: ostensum enim est supra (c. 13) quod aliis est causa essendi, sicut per se ens necesse. Est igitur vere bonus.

Hinc est quod in Psalmo (72, 1) dicitur: "Quam bonus Israel Deus his qui recto sunt corde". Et Thren. 3, 25 dicitur: "Bonus est Dominus sperantibus in se, animae quaerenti illum".

[2] DION., *De div. nom.*, c. 4.

CAPITULUM XXXVIII
Quod Deus est ipsa bonitas

CAPITULO XXXVIII
Dios es la bondad misma

De lo anterior puede deducirse que Dios es su propia bondad. El bien propio de todo ser es existir en acto. Es así que Dios es no solamente un ser en acto, sino su propio ser, como ya hemos visto. Luego no sólo es bueno, sino la bondad misma.

La perfección de cada ser es su propia bondad, como se vió. Mas la perfección del Ser divino no se considera como algo añadido a Dios, pues El es, como se demostró, perfecto en sí mismo. Por eso, la bondad divina no es algo añadido a su substancia, ya que ésta es su propia bondad.

Todo ser bueno que no sea su misma bondad, es bueno por participación. Y lo que es por participación supone otro anterior, de quien recibe la razón de bondad. Y en esta línea es imposible remontarnos hasta el infinito, porque no se da tal proceso en las causas finales, ya que el recurso al infinito repugna a la razón de fin. Ahora bien, el bien tiene razón de fin. Es necesario, por lo tanto, llegar a un primer bien que lo sea, no por participación en orden a otro, sino por su esencia. Tal es Dios. Luego Dios es su propia bondad.

Lo que tiene existencia puede participar algo; pero la existencia misma no puede participar nada, pues lo que participa es potencia; en cambio, la existencia es acto. Ahora bien, Dios es la existencia misma, como se ha demostrado. Luego Dios no es bueno por participación, sino esencialmente.

En todo lo simple la existencia y la esencia son una misma cosa, pues si son distintas desaparece la simplicidad. Mas Dios es, como se vió, totalmente simple. Por consiguiente, su mismo ser bueno no es otra cosa que El mismo. Dios, por lo tanto, es su propia bondad. Es evidente, por las mismas razones, que ningún otro bien es la bondad misma. Y por eso se dice en San Mateo: "Nadie es bueno sino sólo Dios".

Ex his autem haberi potest quod Deus sit sua bonitas.

Esse enim actu in unoquoque est bonum ipsius. Sed Deus non solum est ens actu, sed est ipsum suum esse, ut supra (c. 22) ostensum est. Est igitur "ipsa bonitas", non tantum "bonus".

Praeterea. Perfectio uniuscuius que est bonitas eius, ut ostensum est (c. praec.). Perfectio autem divini esse non attenditur secundum aliquid additum supra ipsum, sed quia ipsum secundum seipsum perfectum est, ut supra (c. 28) ostensum est. Bonitas igitur Dei non est aliquid additum suae substantiae, sed sua substantia est sua bonitas.

Item. Unumquodque bonum quod non est sua bonitas, participative dicitur bonum. Quod autem per participationem dicitur, aliquid ante se praesupponit, a quo rationem suscipit bonitatis. Hoc autem in infinitum non est possibile abire: quia in causis finalibus non proceditur in infinitum, infinitum enim repugnat fini; bonum autem rationem finis habet. Oportet igitur devenire ad aliquod bonum primum, quod non participative sit bonum per ordinem ad aliquid aliud, sed sit per essentiam suam bonum. Hoc autem Deus est. Est igitur Deus sua bonitas.

Item. Id quod est participare aliquid potest, ipsum autem esse nihil: quod enim participat potentia est, esse autem actus est. Sed Deus est ipsum esse, ut probatum est (c. 22). Non est igitur bonus participative, sed essentialiter.

Amplius. Omne simplex suum esse et id quod est unum habet: nam, si sit aliud et aliud, iam simplicitas tolletur. Deus autem est omnino simplex, ut ostensum est (c. 18). Igitur ipsum esse bonum non est aliud quam ipse. Est igitur sua bonitas.

Per eadem etiam patet quod nullum aliud bonum est sua bonitas. Propter quod dicitur Mt. 19,17: "Nemo bonus nisi solus Deus".

CAPITULUM XXXIX
Quod in Deo non potest esse malum

CAPITULO XXXIX
En Dios no puede haber mal

Lo dicho manifiesta claramente que en Dios no puede haber mal. El "ser" y la "bondad", como todo lo que se designa esencialmente, no admiten adición alguna; mientras que el ser o el bien particulares pueden recibir algo además de su ser y de su bondad. Pues nada impide que lo que es sujeto de una perfección pueda recibir otra, por ejemplo, que un cuerpo sea blanco y dulce; sin embargo, toda naturaleza es completa de tal modo por el término de su noción, que no puede recibir nada extraño dentro de sí. Mas Dios, como se demostró, es no sólo bueno, sino la bondad misma. En El, pues, nada puede haber que no sea su bondad. Según esto, es imposible absolutamente que el mal exista en El.

Lo que se opone a la esencia de una cosa, en modo alguno puede convenirle mientras la cosa permanezca tal; por ejemplo, al hombre, mientras sea hombre, no le puede convenir la irracionalidad o la insensibilidad. Es así que la esencia divina, como vimos, es la bondad misma. Luego el mal, que es opuesto al bien, no puede estar en Dios si El no deja de ser tal. Y esto es imposible, porque, como antes se demostró, Dios es eterno.

Como Dios es su propia esencia, nada puede atribuírsele por participación, como se ve por la razón antes

Ex hoc autem manifeste apparet quod in Deo non potest esse malum.

"Esse" enim et "bonitas", et omnia quae per essentiam dicuntur, nihil praeter se habent admixtum: licet "id quod est" vel "bonum" possit aliquid praeter esse et bonitatem habere. Nihil enim prohibet hoc quod est uni perfectioni suppositum, etiam alii supponi, sicut quod est corpus potest esse album et dulce: unaquaeque autem natura suae rationis termino concluditur, ut nihil extraneum intra se capere possit. Deus autem est bonitas, non solum bonus, ut ostensum est (cap. praec.). Non potest igitur in eo esse aliquid non bonitas. Et ita malum in eo omnino esse non potest.

Amplius. Id quod est oppositum essentiae alicuius rei, sibi omnino convenire non potest dum manet: sicut homini non potest convenire irrationalitas vel insensibilitas nisi homo esse desistat. Sed divina essentia est ipsa bonitas, ut ostensum est (ibid.). Ergo malum, quod est bono oppositum, in eo locum habere non potest nisi esse desisteret. Quod est impossibile: cum sit aeternus, ut supra (c. 15) ostensum est.

Adhuc. Cum Deus sit suum esse, nihil participative de ipso dici potest, ut patet ex ratione supra (c. praec.) inducta. Si igi-

invocada. Luego, si le atribuímos el mal, será esencialmente y no por participación. Pero el mal no puede atribuirse esencialmente a cosa alguna: con ello la privaríamos del ser, que es un bien, como dijimos; además, tanto la malicia como la bondad no pueden admitir cosa extraña. Por lo tanto, el mal no puede atribuirse a Dios.

El mal es opuesto al bien. Y la razón de bien consiste en la perfección. Luego la razón de mal consiste en la imperfección. Pero es imposible el defecto o imperfección en Dios, que es omniperfecto. Por consiguiente, el mal no puede estar en El.

Todo ser es perfecto en cuanto está en acto. Luego será imperfecto por la carencia de acto. En consecuencia, el mal es privación o incluye privación. Y el sujeto de la privación es potencial. Ahora bien, en Dios no es posible la potencialidad. Luego en El no es posible el mal.

Si bien es lo "que todas las cosas apetecen", toda naturaleza huye del mal por el hecho de apetecer el bien. Ahora bien, lo que en un ser es contra el movimiento del apetito natural, es violento y antinatural. El mal, pues, en todo ser es violento y antinatural en la medida que le es mal, aunque en los seres compuestos puede ser natural con relación a alguna de sus partes. Pero Dios ni es compuesto ni puede haber en El algo violento o antinatural, como ya se ha indicado. El mal, por consiguiente, es imposible en Dios.

Esta verdad está también confirmada por la Sagrada Escritura. Se dice en la Epístola canónica de San Juan: "Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna". Y en Job: "Lejos de Dios la maldad; lejos del Todopoderoso la injusticia".

tur malum de ipso dicatur, non dicetur participative, sed essentialiter. Sic autem malum de nullo dici potest ut sit essentia alicuius: ei enim esse deficeret, quod bonum est, ut ostensum est (c. 37); in malitia autem non potest esse aliquid extraneum admixtum, sicut nec in bonitate. Malum igitur de Deo dici non potest.

Item. Malum bono oppositum est. Ratio autem boni in perfectione consistit. Ergo ratio mali in imperfectione. Defectus autem vel imperfectio in Deo, qui est universaliter perfectus, esse non potest, ut supra (c. 28) ostensum est. In Deo igitur malum esse non potest.

Praeterea. Perfectum est aliquid secundum quod est actu. Ergo imperfectum erit secundum quod est deficiens ab actu. Ergo malum vel privatio est, vel privationem includit. Privationis autem subiectum est potentia. Haec autem in Deo esse non potest. Igitur nec malum.

Praeterea. Si bonum est "quod ab omnibus appetitur"[1] igitur malum unaquaeque natura refugit inquantum huiusmodi. Quod autem inest alicui contra motum naturalis appetitus, est violentum et praeter naturam. Malum igitur in unoquoque est violentum et praeter naturam secundum quod est ei malum: etsi possit ei esse naturale secundum aliquid eius in rebus compositis. Deus autem compositus non est, nec aliquid esse potest in eo violentum vel praeter naturam, ut ostensum est (c. 18, 19). Malum igitur in Deo esse non potest.

Hoc etiam Sacra Scriptura confirmat. Dicitur enim Canonica Ioannis (I. Io. 1, 5): "Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae". Et in Iob 34,10: "Absit a Deo impietas, et ab omnipotente iniquitas".

[1] I *Ethic.*, 1, 1; 1094 a.

CAPITULUM XL

Quod Deus est omnis boni bonum

CAPITULO XL

Dios es el bien de todo bien

Ostenditur etiam ex praedictis quod Deus sit "omnis boni bonum"[1].

Bonitas enim uniuscuiusque est perfectio ipsius, ut dictum est (c. 37). Deus autem, cum sit simpliciter perfectus, sua perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut ostensum est (c. 28). Sua igitur bonitas omnes bonitates comprehendit. Et ita est omnis boni bonum.

Item. Quod per participationem dicitur aliquale, non dicitur tale nisi inquantum habet quandam similitudinem eius quod per essentiam dicitur: sicut ferrum dicitur ignitum inquantum quandam similitudinem ignis participat. Sed Deus est bonus per essentiam, omnia vero alia per participationem, ut ostensum est (c. 38). Igitur nihil dicetur bonum nisi inquantum habet aliquam similitudinem divinae bonitatis. Est igitur ipse bonum omnis boni.

Adhuc. Cum unumquodque appetibile sit propter finem; boni autem ratio consistat in hoc quod est appetibile: oportet quod unumquodque dicatur bonum vel quia est finis, vel quia ordinatur ad finem. Finis igitur ultimus est a quo omnia rationem boni accipiunt. Hoc autem Deus est, ut infra (l. 3, c. 17) probabitur. Est igitur Deus omnis boni bonum.

Hinc est quod Dominus, suam visionem Moysi promittens, dicit, Exodi 33, 19: "Ego ostendam tibi omne bonum". Et Sap. 8[2] dicitur de divina Sapientia: "Venerunt mihi omnia bona pariter cum illa.

[1] Aug., VIII *De Trin.*, c. 3.
[2] In Vg. 7, 11.

Por lo dicho se ve que Dios es "el bien de todo bien".

Como dijimos, la bondad de un ser es su propia perfección. Mas Dios, como es absolutamente perfecto, abarca con su perfección todas las perfecciones, como se vió. Luego su bondad comprende todas las demás. Por esto es el bien de todo bien.

Lo que es parecido por participación no se designa como tal si no guarda cierta semejanza con lo que es por esencia; por ejemplo, el hierro se dice ígneo cuando tiene la semejanza del fuego. Mas Dios es bueno por esencia, y todo lo demás por participación, como se vió. Por lo tanto, nada se llamará bueno si no tiene alguna semejanza con la bondad divina.

Como todo apetecible lo es por razón del fin, y el bien es esencialmente apetecible, es preciso que cualquier cosa se diga buena o porque es fin o porque se ordena a él. Así, pues, en el último fin radica la bondad de todas las cosas. Mas Dios, como luego se probará, es el último fin. Luego El es el bien de todo bien.

Por esto el Señor, al prometer a Moisés la visión de sí mismo, dice: "Yo te mostraré todo el bien". Y de la Sabiduría divina se dice: "Todos los bienes me vinieron con ella."

CAPITULUM XLI
Quod Deus sit summum bonum

CAPITULO XLI
Dios es el sumo bien

Y por esto se demuestra que Dios es el sumo bien.

El bien universal es superior a cualquier bien particular, "como el bien del pueblo es superior al bien del individuo"; porque la bondad y la perfección del todo es más excelente que la bondad y la perfección de la parte. Mas la bondad divina, comparada con las otras, es como el bien universal comparado con el particular; pues Dios es "el bien de todo bien", como se demostró (c. prec.). Según esto, Dios es el sumo bien.

Lo que se designa por esencia es más real que lo designado por participación. Dios, como se probó, es bueno por esencia, mientras que lo demás es por participación. Luego Dios es el sumo bien.

"Lo supremo de cualquier género es causa de todo lo comprendido en él, pues la causa es más poderosa que el efecto. Dios es la razón del bien universal, como se vió (c. prec.). En consecuencia, El es el sumo bien.

Como es más blanco lo que carece de negro, del mismo modo es más bueno lo que no está mezclado con lo malo. Es así que Dios carece en absoluto de mal, porque, dada su naturaleza, no puede haber mal en El ni actual ni potencialmente, como se demostró. Luego El es el sumo bien.

En este sentido se dice en el libro de los Reyes: "No hay santo como el Señor".

Ex hoc autem ostenditur quod Deus sit summum bonum.

Nam bonum universale praeminet cuilibet bono particulari, sicut "bonum gentis est melius quam bonum unius"[1]: bonitas enim totius et perfectio praeminet bonitati et perfectioni partis. Sed divina bonitas comparatur ad omnia alia sicut universale bonum ad particulare: cum sit "omnis boni bonum", ut ostensum est (c. praec.). Est igitur ipse summum bonum.

Praeterea. Id quod per essentiam dicitur, verius dicitur quam id quod est per participationem dictum. Sed Deus est bonus per suam essentiam, alia vero per participationem, ut ostensum est (c. 38). Est igitur ipse summum bonum.

Item. "Quod est maximum in unoquoque genere est causa aliorum quae sunt in illo genere"[2]: causa enim potior est effectu. Ex Deo autem omnia habent rationem boni, ut ostensum est (c. praec.). Est igitur ipse summum bonum.

Amplius. Sicut albius est quod est nigro impermixtius, ita melius est quod est malo impermixtius. Sed Deus est maxime malo impermixtus: quia in eo nec actu nec potentia malum esse potest, et hoc ei ex sua natura competit, ut ostensum est (c. 39). Est igitur ipse summum bonum.

Hinc est quod dicitur I Reg. 2,2: "Non est sanctus ut est Dominus".

[1] I *Ethic.*, 2, 8; 1094 b.
[2] I α *Metaph.*, 1, 5; 993 b.

CAPITULUM XLII
Quod Deus est unus

CAPITULO XLII
Dios es único

Hoc autem ostenso, manifestum est Deum non esse nisi unum.

Non enim possibile est esse duo summe bona. Quod enim per superabundantiam dicitur, in uno tantum invenitur. Deus autem est summum bonum, ut ostensum est (c. 41). Deus igitur est unus.

Praeterea. Ostensum est Deum esse omnino perfectum, cui nulla perfectio desit (c. 28). Si igitur sunt plures dii, oportet esse plura huiusmodi perfecta. Hoc autem est impossibile: nam si nulli eorum deest aliqua perfectio, nec aliqua imperfectio admiscetur, quod requiritur ad hoc quod aliquid sit simpliciter perfectum, non erit in quo ad invicem distinguantur. Impossibile est igitur plures deos ponere.

Item. Quod sufficienter fit uno posito, melius est per unum fieri quam per multa[1]. Sed rerum ordo est sicut melius potest esse: non enim potentia agentis primi deest potentiae quae est in rebus ad perfectionem. Sufficienter autem omnia complentur reducendo in unum primum principium. Non est igitur ponere plura principia.

Amplius. Impossibile est unum motum continuum et regularem a pluribus motoribus esse. Nam, si simul movent, nullus eorum est perfectus motor, sed omnes se habent loco unius perfecti motoris: quod non competit in primo motore, perfectum enim est prius imperfecto. Si autem non simul moveant, quilibet eorum est quandoque movens et quandoque non. Ex quo sequitur quod motus non sit continuus neque regularis.

[1] Cf. VIII *Phys.*, 6, 4; 258 b.

Probado lo anterior, se impone la conclusión de que Dios es único.

Es imposible que existan dos sumos bienes. Lo que se afirma de un modo sumamente perfecto, no puede encontrarse más que en un solo ser. Ahora bien, se probó que Dios es el sumo bien. Luego Dios es único.

Se ha demostrado que Dios es omniperfecto, que no le falta ninguna perfección. Si, pues, hubiera varios dioses, necesariamente habría también varios seres omniperfectos. Pero esto es imposible, porque, si a ninguno de ellos le falta perfección alguna ni admite mezcla de imperfección, que es lo exigido para que un ser sea omniperfecto, no habría modo de distinguirlos entre sí. Es, pues, imposible admitir varios dioses.

Lo que puede explicarse suficientemente con un principio, mejor es que lo expliquemos con uno que con muchos. Ahora bien, el orden del universo es como mejor puede ser, pues la virtud del agente no falta a la potencialidad que hay en las cosas para tender a la perfección. Se explica, pues, suficientemente el universo afirmando un primer principio. Por lo tanto, no hay necesidad de admitir muchos principios.

Es imposible que exista un movimiento continuo y regular producido por muchos motores. Pues, si mueven a la par, ninguno de ellos es motor perfecto, sino que todos juntos están en lugar de un perfecto motor, y esto no es propio del primer motor, porque lo perfecto es antes que lo imperfecto. Si, en cambio, no mueven a la par, cualquiera de ellos unas veces es motor y otras no lo es. Y de aquí se sigue que el movimiento no es continuo ni regular. Por consi-

guiente, el movimiento continuo y único tiene que proceder de un solo motor. El motor que no mueve siempre, mueve irregularmente, como sucede en los motores inferiores, en los que el movimiento violento, al principio es rápido y al final más lento, y, en cambio, en el movimiento natural sucede al revés. Ahora bien, el primer movimiento, como los filósofos han probado, es uno y continuo. Es, por lo tanto, necesario que sea único el primer motor.

La substancia corporal se ordena a la espiritual como a su propio bien, porque en ésta se halla más plenamente la bondad a la que intenta asimilarse la substancia corporal, ya que todo lo que existe desea alcanzar la mayor perfección que le es posible. Pero todos los movimientos de la criatura corporal se reducen a un primer movimiento, sobre el cual no hay otro primero que no esté incluído en él. Luego sobre la substancia espiritual, que es el fin del primer movimiento, no hay ninguna que no se reduzca a ella. Ahora bien, por tal nombre entendemos Dios. Luego no hay más que un Dios.

El orden existente entre seres diversos tiene por causa el orden de todos ellos con un ser único, como el orden que hay entre las partes de un ejército tiene por causa la relación de todo ejército con el general jefe. En efecto, que diversos seres se aúnen en un orden no puede suceder por su propia naturaleza, pues son diferentes; esto más bien les haría distinguirse más. Tampoco puede ser debido a distintos ordenadores, porque es imposible que, siendo distintos, intenten por sí mismos un orden único. Y así, o el orden de muchos seres es accidental, o es necesario acudir a un primer ordenador que organice todos en conformidad con el fin que intenta. Ahora bien, todas las partes de este mundo están ordenadas entre sí, en cuanto unas ayudan a las otras: los cuerpos inferiores, por ejemplo, son movidos por los superiores y éstos por los incor-

Motus enim continuus et unus est ab uno motore. Motor etiam qui non semper movet, irregulariter invenitur movere: sicut patet in motoribus inferioribus, in quibus motus violentus in principio intenditur et in fine remittitur, motus autem naturalis e converso. Sed primus motus est unus et continuus, ut a philosophis probatum est [2]. Ergo oportet eius motorem primum esse unum.

Adhuc. Substantia corporalis ordinatur ad spiritualem sicut ad suum bonum: nam est in ista bonitas plenior, cui corporalis substantia intendit assimilari, cum omne quod est desideret optimum quantum possibile est. Sed omnes motus corporalis creaturae inveniuntur reduci ad unum primum, praeter quem non est alius primus qui nullo modo reducatur in ipsum. Ergo praeter substantiam spiritualem quae est finis primi motus, non est aliqua quae non reducatur in ipsam. Hoc autem nomine Dei intelligimus. Non est igitur nisi unus Deus.

Amplius. Omnium diversorum ordinatorum ad invicem, ordo eorum ad invicem est propter ordinem eorum ad aliquid unum: sicut ordo partium exercitus ad invicem est propter ordinem totius exercitus ad ducem. Nam quod aliqua diversa in habitudine aliqua uniuntur, non potest esse ex propriis naturis secundum quod sunt diversa: quia ex hoc magis distinguerentur. Nec potest esse ex diversis ordinantibus: quia non posset esse quod unum ordinem intenderent ex seipsis secundum quod sunt diversi. Et sic vel ordo multorum ad invicem est per accidens: vel oportet reducere ad aliquod unum primum ordinans, qui ad finem quem intendit omnia alia ordinat. Omnes autem partes huius mundi inveniuntur ordinatae ad invicem, secundum quod quaedam a quibusdam iuvantur: sicut corpora inferiora moventur per superiora, et haec per substantias incorporeas, ut ex supra

[2] Cf. VIII *Phys.*, 7 sqq.; 260 a.

(c. 13, 20) dictis patet. Nec hoc est per accidens: cum sit semper vel in maiori parte. Igitur totus hic mundus non habet nisi unum ordinatorem et gubernatorem. Sed praeter hunc mundum non est alius. Non est igitur nisi unus omnium rerum gubernator, quem Deum dicimus.

Adhuc. Si sunt duo quorum utrumque est necesse esse, oportet quod conveniant in intentione necessitatis essendi. Oportet igitur quod distinguantur per aliquid quod additur vel uni tantum, vel utrique. Et sic oportet vel alterum vel utrumque esse compositum. Nullum autem compositum est necesse esse per seipsum, sicut supra (c. 18) ostensum est. Impossibile est igitur esse plura quorum utrumque sit necesse esse. Et sic nec plures deos.

Amplius. Illud in quo differunt, ex quo ponuntur convenire in necessitate essendi, aut requiritur ad complementum necessitatis essendi aliquo modo, aut non. Si non requiritur, ergo est aliquid accidentale: quia omne quod advenit rei nihil faciens ad esse ipsius, est accidens. Ergo hoc accidens habet causam. Aut ergo essentiam eius quod est necesse esse, aut aliquid aliud. Si essentiam eius, cum ipsa necessitas essendi sit essentia eius, ut ex supra (c. 22) dictis patet, necessitas essendi erit causa illius accidentis. Sed necessitas essendi invenitur in utroque. Ergo utrumque habebit illud accidens. Et sic non distinguentur secundum illud. Si autem causa illius accidentis sit aliquid aliud, nisi ergo illud aliud esset, hoc accidens non esset. Et nisi hoc accidens esset, distinctio praedicta non esset. Ergo, nisi esset illud aliud, ista duo quae ponuntur necesse esse, non essent duo sed unum. Ergo esse proprium utriusque est dependens

póreos, como claramente se deduce de lo que hemos dicho. Ni tampoco hemos de pensar que sea un orden accidental, pues es constante, o al menos se da entre la mayor parte de los seres. En consecuencia, el mundo no tiene más que un solo ordenador y gobernador. Ahora bien, no hay más mundo que éste. Por lo tanto, no hay sino un solo gobernador de todas las cosas, al que llamamos Dios.

Si existen dos seres con existencia necesaria, se ha de admitir que convienen en la razón de necesidad. Es necesario, pues, que se distingan por algo que se añade a uno de ellos o a los dos. Pero, de este modo, uno de ellos o los dos son compuestos. Ahora bien, ningún ser compuesto es esencialmente necesario, como ya hemos probado. Es, pues, imposible que haya muchos seres necesariamente existentes. Por consiguiente, no hay muchos dioses.

Lo que constituye la diferencia de estos seres que suponemos convienen en la necesidad de existir, o es imprescindible para completar de alguna manera la existencia necesaria o no lo es. Si no lo es, es algo accidental, porque todo lo que se une a un objeto sin modificar su ser es accidente. Por lo tanto, este accidente tiene una causa, que o es la esencia del ser necesario u otra cualquiera. Si es la esencia, como la necesidad de existir es la propia esencia, según se probó, la necesidad de existir será la causa de este accidente. Pero se encuentra en los dos la necesidad de existir. Luego los dos tienen tal accidente y, por consiguiente, no se distinguen por él. Si, por el contrario, la causa de este accidente es otra cosa distinta de la esencia, a no ser que esta cosa exista, el accidente no existe. Y si este accidente no existe, no se da tampoco dicha distinción. Luego, si esta cosa no existe, los dos seres que se suponen con existencia necesaria no son dos, sino uno. Por consiguiente, el ser propio de cada uno es que dependa

del otro. Y así ninguno de los dos es necesario por esencia.

Pero, si la diferencia que los distingue es indispensable para completar su existencia necesaria, será o porque tal diferencia se incluye en la razón de la necesidad de existir, como "animado", por ejemplo, se incluye en la definición de animal, o será porque la necesidad de existir se especifica por tal diferencia, como animal, por ejemplo, se completa añadiendo "racional". En el primer caso, dondequiera que se dé la necesidad de existir debe de estar también lo que se incluye en su razón. Así, por ejemplo, cualquiera cosa que convenga al "animal" conviene también al ser "animado". De este modo, si a los dos seres mencionados se atribuye la necesidad de existir, no será ésta el motivo de su distinción. En el segundo caso se encuentra la misma imposibilidad. En efecto, la diferencia especificativa del género no completa la razón del mismo, sino que por ella adviene al género el ser en acto, pues la razón de animal está completa antes de la adición de "racional"; pero un animal no puede existir realmente sin la diferencia de racional o irracional. De este modo, una cosa completa la necesidad de existir en cuanto al ser en acto, pero no en lo que se refiere a la razón de esta necesidad. Y esto es imposible por dos motivos. En primer lugar, porque la esencia del ser necesario es su propia existencia, como ya se probó. Y en segundo lugar, de este modo, el ser necesario recibiría la existencia de algún otro; lo que es imposible.

No es posible, por lo tanto, admitir muchos seres que por sí mismos tengan la existencia.

Si existen dos dioses, el nombre "dios" o se atribuye a los dos unívocamente o equívocamente. Si en este último caso, estamos fuera de la cuestión, pues nada hay que impida dar a cualquier cosa un nombre equívoco, si lo permite el uso de los que hablan. Si, en cambio, el nombre

ab altero. Et sic neutrum est necesse esse per seipsum.

Si autem illud in quo distinguuntur sit necessarium ad necessitatem essendi complendam, aut hoc erit quia illud includitur in ratione necessitatis essendi, sicut "animatum" includitur in definitione animalis: aut hoc erit quia necessitas essendi specificatur per illud, sicut animal completur per "rationale". Si primo modo, oportet quod, ubicumque sit necessitas essendi, sit illud quod in eius ratione includitur: sicut cuicumque convenit "animal", convenit "animatum". Et sic, cum ambobus praedictis attribuatur necessitas essendi, secundum illud distingui non poterunt.—Si autem secundo modo, hoc iterum esse non potest. Nam differentia specificans genus non complet generis rationem, sed per eam acquiritur generi esse in actu: ratio enim animalis completa est ante additionem "rationalis", sed non potest esse animal actu nisi sit rationale vel irrationale. Sic ergo aliquid complet necessitatem essendi quantum ad esse in actu, et non quantum ad intentionem necessitatis essendi. Quod est impossibile, propter duo. Primo, quia eius quod est necesse, esse sua quidditas est suum esse, ut supra (c. 18) probatum est. Secundo, quia sic necesse esse acquireret esse per aliquid aliud: quod est impossibile.

Non est igitur possibile ponere plura quorum quodlibet sit necesse esse per seipsum.

Adhuc. Si sunt duo dii, aut hoc nomen "deus" de utroque praedicatur univoce, aut aequivoce. Si aequivoce, hoc est praeter intentionem praesentem: nam nihil prohibet rem quamlibet quolibet nomine aequivoce nominari, si usus loquentium admittat.—Si autem dicatur univoce, oportet quod de utroque praedicetur secundum unam rationem. Et sic oportet quod in utroque sit una natura secundum rationem. Aut igitur haec natura est in utroque secundum unum esse, aut secundum aliud et aliud. Si secundum unum, ergo non erunt duo sed unum tantum: duorum enim non est unum esse si substantialiter distinguantur. Si autem est aliud et aliud esse in utroque, ergo neutri erit sua quidditas suum esse. Sed hoc oportet in Deo ponere, ut probatum est (c. 18). Ergo neutrum illorum duorum est hoc quod intelligimus nomine Dei. Sic igitur impossibile est ponere duos deos.

Amplius. Nihil eorum quae conveniunt huic signato inquantum est hoc signatum, possibile est alii convenire: quia singularitas alicuius rei non est alteri praeter ipsum singulare. Sed ei quod est necesse esse sua necessitas essendi convenit inquantum est hoc signatum. Ergo impossibile est quod alicui alteri conveniat. Et sic impossibile est quod sint plura quorum quodlibet sit necesse esse. Et per consequens impossibile est esse plures deos.

Probatio mediae. Si enim illud quod est necesse esse non est hoc signatum inquantum est necesse esse, oportet quod designatio sui esse non sit necessaria secundum se, sed ex alio dependeat. Unumquodque autem secundum quod est actu est distinctum ab omnibus aliis: quod est esse hoc signatum. Ergo quod est necesse esse dependet ab alio quantum ad hoc quod est esse in actu. Quod est contra rationem eius quod est necesse esse. Oportet igitur quod id quod est necesse esse sit necesse esse secundum hoc quod est hoc signatum.

Adhuc. Natura significata hoc nomine "deus" aut est per seipsam individuata in hoc Deo, aut per aliquid aliud. Si per aliud,

"dios" se predica unívocamente, es necesario que se aplique a los dos en un mismo sentido. Y, por consiguiente, debe existir en los dos una misma naturaleza conceptualmente. Por lo tanto, o esta naturaleza está en los dos con un mismo ser o con ser distinto. En el primer caso no son dos, sino uno solo, pues dos que se distinguen substancialmente no tienen un único ser; en el segundo caso hay que admitir que la esencia de cada uno es su misma existencia. Pero esto es necesario afirmarlo de Dios, como ya se probó. Luego ninguno de los dos es lo que significamos cuando decimos Dios. Es, por consiguiente, imposible admitir dos dioses.

Es imposible que convenga a otros lo propio de un ser determinado, porque la singularidad de un ser no pertenece a ninguno más que a él. Pero al ser necesario le conviene necesariamente su misma existencia, en cuanto él mismo es uno determinado. Luego es imposible que convenga a otro. Y, por lo tanto, es imposible que haya muchos seres cuya esencia sea necesariamente existir. En consecuencia, no pueden existir muchos dioses.

La prueba de la menor es como sigue: Si, en efecto, el ser que existe necesariamente no es determinado por la necesidad de su existencia, entonces hay que afirmar que la necesidad de su existencia no se determina por sí misma, sino que depende de otro. Mas cada ser es distinto de los otros en cuanto está en acto, y esto es lo que significa ser determinado. Por lo tanto, el ser que necesariamente existe depende de otro en cuanto al ser en acto. Pero esto es contra la noción del ser necesario. Por consiguiente, hay que afirmar que el ser que necesariamente existe se determina también necesariamente por su misma existencia.

La naturaleza significada por el nombre "dios" o es individualizada por sí misma o por algo distinto. Si por algo distinto, debe haber ahí com-

posición. Si por sí misma, es imposible que convenga a otro, pues lo que es principio de individuación no puede ser común a muchos. Es imposible, por lo tanto, que haya varios dioses.

Si hay varios dioses, es necesario que la naturaleza de la deidad no sea numéricamente una en cada uno de ellos. Por tanto, ha de haber algo que distinga la naturaleza divina en éste y en el otro. Pero esto es imposible, porque la naturaleza divina no admite adición ni diferencia esencial o accidental, como se probó, ni tampoco es forma de una materia, de tal modo que pueda ser dividida al dividirse la materia. Es imposible, por lo tanto, que existan varios dioses.

El ser propio de cada cosa es único. Ahora bien, Dios es su propio ser, como vimos antes; por lo tanto, no puede existir más que un solo Dios.

Una cosa tiene el ser del mismo modo que posee la unidad; todo ser, en cuanto puede, rechaza su división para defenderse de no ser. Ahora bien, la naturaleza divina es el ser en grado máximo. Luego se da en ella la máxima unidad. Por consiguiente, no podemos distinguir en ella varios sujetos.

Vemos que, en cualquier género, la multitud procede de la unidad, y por esto se encuentra un primero que es medida de todos los que se catalogan bajo dicho género. Por lo tanto, es necesario que los seres que convengan en una unidad dependan de un principio único. Todo lo que existe conviene en el ser. En consecuencia, ha de existir necesariamente un ser que sea El solo principio de todo ser. Y éste es Dios.

En todo gobierno, el presidente desea la unidad; de aquí que, entre todos los gobiernos, el más perfecto sea la monarquía o reino. Pues es una sola la cabeza de muchos miembros; y esto es signo evidente de que el gobernante debe ser uno solo. De donde es necesario también confesar un solo Dios que es causa de todos los seres.

oportet quod sit ibi compositio. Si per seipsam, ergo impossibile est quod alteri conveniat: illud enim quod est individuationis principium, non potest esse pluribus commune. Impossibile igitur est esse plures deos.

Amplius. Si sunt plures dii, oportet quod natura deitatis non sit una numero in utroque. Oportet igitur esse aliquid distinguens naturam divinam in hoc et in illo. Sed hoc est impossibile: quia natura divina non recipit additionem neque differentiarum essentialium neque accidentium, ut supra (cc. 23, 24) ostensum est; nec etiam natura divina est forma alicuius materiae, ut possit dividi ad materiae divisionem. Impossibile est igitur esse plures deos.

Item. Esse proprium uniuscuiusque rei est tantum unum. Sed ipse Deus est esse suum, ut supra (c. 22) ostensum est. Impossibile est igitur esse nisi unum Deum.

Adhuc. Secundum hunc modum res habet esse quo possidet unitatem: unde unumquodque suae divisioni pro posse repugnat, ne per hoc in non esse tendat. Sed divina natura est potissime habens esse. Est igitur in ea maxima unitas. Nullo igitur modo in plura distinguitur.

Amplius. In unoquoque genere videmus multitudinem ab aliqua unitate procedere: et ideo in quolibet genere invenitur unum primum, quod est mensura omnium quae in illo genere inveniuntur. Quorumcumque igitur invenitur in aliquo uno convenientia, oportet quod ab aliquo uno principio dependeant. Sed omnia in esse conveniunt. Oportet igitur esse unum tantum quod est rerum omnium principium. Quod Deus est.

Item. In quolibet principatu ille qui praesidet unitatem desiderat: unde inter principatus est potissima "monarchia", sive regnum. Multorum etiam membrorum unum est caput: ac per hoc evidenti signo apparet ei cui convenit principatus, unitatem deberi. Unde et Deum, qui est omnium causa, oportet unum simpliciter confiteri.

Hanc autem confessionem divinae unitatis etiam ex sacris eloquiis accipere possumus. Nam Deut. 6,4 dicitur: "Audi, Israel, Dominus Deus tuus Deus unus est"; et Ex. 20,3: "Non erunt tibi dii alii praeter me"; et Eph. 4,5: "Unus Dominus, una fides", etc.

Hac autem veritate repelluntur gentiles deorum multitudinem confitentes.—Quamvis plures eorum unum Deum summum esse dicerent, a quo omnes alios quos deos nominabant causatos esse asserebant, omnibus substantiis sempiternis divinitatis nomen adscribentes, et praecipue ratione sapientiae et felicitatis et rerum gubernationis. Quae quidem consuetudo loquendi etiam in Sacra Scriptura invenitur, dum sancti angeli, aut etiam homines vel iudices, "dii" nominantur: sicut illud Psalmi, "Non est similis tibi in diis, Domine" (Ps. 85,8); et alibi, "Ego dixi, Dii estis" (Ps. 81,6); et multa huiusmodi per varia Scripturae loca inveniuntur.

Unde magis huic veritati videntur contrarii Manichaei, duo prima ponentes principia, quorum alterum alterius causa non sit.

Hanc etiam veritatem Ariani suis erroribus impugnaverunt, dum confitentur Patrem et Filium non unum, sed plures deos esse: cum tamen Filium verum Deum auctoritate Scripturae credere cogantur.

Esta misma confesión de la unidad divina la podemos recibir también de la Sagrada Escritura, cuando dice: "Oye, Israel; el Señor tu Dios es el único Dios; tú no tendrás a otro Dios que a mí; un solo Señor, una fe", etc.

18. Esta verdad destruye el error de los gentiles, que admiten una multitud de dioses. Aunque algunos de ellos afirmaban un solo Dios supremo, que reconocían como causa de todos los otros que llamaban dioses, dando el nombre de divinidad a todas las substancias sempiternas, a las que atribuían principalmente la sabiduría, la felicidad y el gobierno del mundo. Encontramos, por otra parte, esta misma manera de hablar en la Sagrada Escritura, cuando llama "dioses" a los ángeles y también a los hombres o a los jueces. Podemos indicar, como ejemplo, estos pasajes: "No hay en los dioses ninguno semejante a ti". Y "Yo dije: sois dioses"; y muchas otras que encontramos dispersas por los libros de la Sagrada Escritura.

Por todo esto parecen más contrarios a esta verdad los maniqueos, que admiten dos primeros principios, no siendo uno causa del otro.

También los arrianos combatieron esta verdad al afirmar que el Padre y el Hijo no son uno, sino dos dioses, aunque, por la autoridad de la Sagrada Escritura, están obligados a creer que el Hijo es verdadero Dios.

CAPITULUM XLIII
Quod Deus est infinitus

CAPITULO XLIII
Dios es infinito

Cum autem "infinitum quantitatem sequatur", ut philosophi tradunt [1], non potest infinitas Deo attribui ratione multitudinis: cum ostensum sit solum unum

[1] Cf. I *Phys.*, 2, 10; 185 a.

Como quiera que, según los filósofos enseñan, "lo infinito sigue a la cantidad", es imposible atribuir a Dios la perfección de infinito causada por la multitud, porque ha quedado demostrado que no hay más que

un Dios, que no admite composición de partes o accidentes. Tampoco puede atribuírsele la perfección de ser infinito en razón de la cantidad continua, ya que es incorpóreo. En consecuencia, queda solamente por averiguar si le conviene ser infinito por razón de una magnitud espiritual.

Esta magnitud espiritual se considera bajo dos aspectos: en cuanto a la potencialidad y en cuanto a la bondad o perfección de la propia naturaleza. Se dice, en efecto, que una cosa es más o menos blanca en la medida en que su blancura es completa. Se aprecia también la magnitud del poder por la grandeza de la acción o de los hechos. Pero, de estas magnitudes, una es consecuencia de la otra, porque, por el hecho mismo de que un ser está en acto, es activo; por lo tanto, en la medida en la que está completo en su acto, así es el modo de la magnitud de su virtud. Y así concluimos que las cosas espirituales son grandes en la medida en que son perfectas. En este sentido dice San Agustín: "En aquellas cosas que no son grandes por la masa, es lo mismo ser más grande que ser mejor".

Debemos, pues, demostrar que Dios es infinito conforme a este modo de serlo. Pero no tomando infinito en un sentido de privación, como sucede en la cantidad dimensiva o numeral, que, en efecto, de suyo ha de tener un fin; y por eso se llaman infinitos los seres que no lo tienen, porque se les privó de lo que naturalmente debían tener; por esta razón el infinito en ellos significa imperfección. En Dios, por el contrario, se ha de entender el infinito solamente con sentido negativo, porque no hay término ni fin en su perfección, sino que es el ser perfectísimo. En este sentido, por lo tanto, se debe atribuir a Dios la infinitud.

Todo ser naturalmente finito está determinado a un cierto género. Pero ha quedado demostrado que Dios no está bajo ningún género, sino que su perfección contiene la perfección

Deum esse (c. praec.), nullamque in eo compositionem vel partium vel accidentium inveniri (cc. 18, 23). Secundum etiam quantitatem continuam infinitus dici non potest: cum ostensum sit (c. 20) eum incorporeum esse. Relinquitur igitur investigare an secundum spiritualem magnitudinem esse infinitum ei conveniat.

Quae quidem spiritualis magnitudo quantum ad duo attenditur: scilicet quantum ad potentiam; et quantum ad propriae naturae bonitatem sive completionem. Dicitur enim aliquid magis vel minus album secundum modum quo in eo sua albedo completur. Pensatur etiam magnitudo virtutis ex magnitudine actionis vel factorum. Harum autem magnitudinem una aliam consequitur: nam ex hoc ipso quo aliquid actu est, activum est; secundum igitur modum quo in actu suo completur, est modus magnitudinis suae virtutis. Et sic relinquitur res spirituales magnas dici secundum modum suae completionis: nam et Augustinus dicit quod "in his quae non mole magna sunt, idem est esse maius quod melius" [2].

Ostendendum est igitur secundum huius magnitudinis modum Deum infinitum esse. Non autem sic ut infinitum privative accipiatur, sicut in quantitate dimensiva vel numerali: nam huiusmodi quantitas nata est finem habere; unde secundum subtractionem eius quod sunt nata habere, infinita dicuntur; et propter hoc in eis infinitum imperfectionem designat. Sed in Deo infinitum negative tantum intelligitur: quia nullus est perfectionis suae terminus sive finis, sed est summe perfectum. Et sic Deo infinitum attribui debet.

Omne namque quod secundum suam naturam finitum est, ad generis alicuius rationem determinatur. Deus autem non est in aliquo genere, sed eius perfectio omnium generum perfectiones con-

[2] *De Trin.*, VI, c. 8.

tinet, ut supra (cc. 25, 28) ostensum est. Est igitur infinitus.

Amplius. Omnis actus alteri inhaerens terminationem recipit ex eo in quo est: quia quod est in altero, est in eo per modum recipientis. Actus igitur in nullo existens nullo terminatur: puta, si albedo esset per se existens, perfectio albedinis in ea non terminaretur, quominus haberet quicquid de perfectione albedinis haberi potest. Deus autem est actus nullo modo in alio existens: quia nec est forma in materia, ut probatum est (cc. 26, 27); nec esse suum inhaeret alicui formae vel naturae, cum ipse sit suum esse, ut supra (c. 22) ostensum est. Relinquitur igitur ipsum esse infinitum.

Adhuc. In rebus invenitur aliquid quod est potentia tantum, ut materia prima; aliquid quod est actus tantum, ut Deus, sicut supra (c. 16) ostensum est; aliquid quod est actu et potentia, sicut res ceterae. Sed potentia, cum dicatur ad actum, non potest actum excedere, sicut nec in unoquoque, ita nec simpliciter. Cum igitur materia prima sit infinita in sua potentialitate, relinquitur quod Deus, qui est actus purus, sit infinitus in sua actualitate.

Item. Tanto actus aliquis perfectior est, quanto minus habet potentiae permixtum. Unde omnis actus cui permiscetur potentia, habet terminum suae perfectionis: cui autem non permiscetur aliqua potentia, est absque termino perfectionis. Deus autem est actus purus absque omni potentia, ut supra (ibidem) ostensum est. Est igitur infinitus.

Amplius. Ipsum esse absolute consideratum infinitum est: nam ab infinitis et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicuius esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse. Sed esse divini non potest. esse aliqua causa: quia ipse est necesse per seipsum. Ergo esse suum est infinitum, et ipse infinitus.

de todos los géneros. Por lo tanto, Dios es infinito.

Todo acto inherente a un ser recibe la perfección del ser al que inhiere, porque lo que está en otro está según el modo del sujeto. Por consiguiente, el acto que no existe en ningún ser no tiene término; por ejemplo, si hubiese una blancura existente por sí misma, su perfección no sería completa mientras no tuviera todo lo que pudiese tener de perfección de la blancura. Ahora bien, Dios es un acto que de ningún modo existe en otro, porque ya se ha probado que no es forma en ninguna materia ni ser inherente en alguna forma o naturaleza, porque El es su existencia, como antes se ha probado. Resulta, pues, que es infinito.

Entre las cosas hay algunas que únicamente son potencia, como la materia prima; alguna que es solamente acto, como probamos que es Dios, y otras que son acto y potencia, como son todas las demás. Pero, como la potencia se denomina por el acto, no puede rebasar el acto considerada en cada una de las cosas ni tampoco en absoluto. Y, en consecuencia, por ser la materia prima infinita en su potencialidad, hay que concluir que Dios, acto puro, es infinito en actualidad.

Un acto en tanto es más perfecto en cuanto tiene menos mezcla de potencia. De donde todo acto con mezcla de potencia tiene una perfección limitada; y, en cambio, el que no tiene mezcla de potencia no tiene límites en su perfección. Pero Dios es acto puro sin potencialidad alguna, como arriba se ha probado. Es, por tanto, infinito.

El ser considerado en absoluto es infinito, porque puede ser participado de infinitas maneras. Si, pues, un ser determinado es finito, ha de ser limitado por algo extraño que de alguna manera sea su causa. Pero el ser divino no puede tener causa, porque es necesario de por sí. Luego su existencia es infinita y El mismo infinito.

Todo lo que posee una perfección es tanto más perfecto cuanto más plenamente participa de dicha perfección. Mas es imposible encontrar, ni siquiera pensar, un modo más perfecto de poseer una perfección que el de ser perfecto por su esencia, y cuyo ser es su propia bondad. Tal es Dios; por consiguiente, de ningún modo puede pensarse algo mejor y más perfecto que Dios. Es, pues, infinito en la bondad.

Nuestro entendimiento se extiende en su operación hasta lo infinito; y una señal de esto es que, dada una determinada cantidad, nuestro entendimiento puede concebir otra mayor. Ahora bien, sería inútil esta ordenación del entendimiento al infinito si no se diera un inteligible infinito. Es necesaria, pues, la existencia de un ser inteligible infinito que sea el mayor de todos los seres. Y a este ser llamamos Dios. Dios es, pues, infinito.

El efecto no se extiende más allá de su causa. Y nuestro entendimiento no puede venir más que de Dios, que es causa primera de todo ser. Por consiguiente, no puede nuestro entendimiento pensar algo más perfecto que Dios. Si puede, por lo tanto, concebir un ser mayor que todo ser finito, queda, en conclusión, que Dios no es limitado.

Una virtud infinita no puede estar en una esencia limitada, porque todo ser obra por su forma, que es o su esencia o una parte de su esencia; y la virtud designa el principio de la acción. Ahora bien, Dios no tiene una virtud activa limitada, pues mueve en tiempo infinito, lo que no puede hacerse sino por una virtud infinita, como se ha demostrado. Concluiremos, pues, que la esencia de Dios es infinita.

Notemos, sin embargo, que esta razón vale para los que admiten la eternidad del mundo. Pero, aunque no se admitiera, se demuestra todavía mejor la opinión que afirma ser infinita la virtud divina. En efecto, todo agente en tanto es más perfecto en

Adhuc. Omne quod habet aliquam perfectionem, tanto est perfectius quanto illam perfectionem plenius participat. Sed non potest esse aliquis modus, nec etiam cogitari, quo plenius habeatur aliqua perfectio quam ab eo quod per suam essentiam est perfectum et cuius esse est sua bonitas. Hoc autem Deus est. Nullo igitur modo potest cogitari aliquid melius vel perfectius Deo. Est igitur infinitus in bonitate.

Amplius. Intellectus noster ad infinitum in intelligendo extenditur: cuius signum est quod, qualibet quantitate finita data, intellectus noster maiorem excogitare potest. Frustra autem esset haec ordinatio intellectus ad infinitum nisi esset aliqua res intelligibilis infinita. Oportet igitur esse aliquam rem intelligibilem infinitam, quam oportet esse maximam rerum. Et hanc dicimus Deum. Deus igitur est infinitus.

Item. Effectus non potest extendi ultra suam causam. Intellectus autem noster non potest esse nisi a Deo, qui est prima omnium causa. Non igitur potest aliquid cogitare intellectus noster maius Deo. Si igitur omni finito potest aliquid maius cogitare, relinquitur Deum finitum non esse.

Amplius. Virtus infinita non potest esse in essentia finita: quia unumquodque agit per suam formam, quae vel est essentia eius vel pars essentiae; virtus autem principium actionis nominat. Sed Deus non habet virtutem activam finitam: movet enim in tempore infinito, quod non potest esse nisi a virtute infinita, ut supra (c. 20) ostensum est. Relinquitur igitur Dei essentiam esse infinitam.

Haec autem ratio est secundum ponentes aeternitatem mundi. Qua non posita, adhuc magis confirmatur opinio de infinitate divinae virtutis. Nam unumquodque agens tanto est virtuosius in agendo quanto potentiam magis

remotam ab actu in actum reducit: sicut maiori virtute opus est ad calefaciendum aquam quam aerem. Sed id quod omnino non est, infinite distat ab actu, nec est aliquo modo in potentia. Igitur, si mundus factus est postquam omnino prius non erat, oportet factoris virtutem esse infinitam.

Haec autem ratio etiam secundum eos qui ponunt aeternitatem mundi, valet ad probandum infinitatem divinae virtutis. Confitentur enim Deum esse causam mundanae substantiae, quamvis eam sempiternam arbitrentur, dicentes hoc modo Deum aeternum sempiterni mundi causam existere sicut pes ab aeterno fuisset causa vestigii si ab aeterno fuisset impressus in pulvere. Hac autem positione facta, secundum rationem praedictam nihilominus sequitur Dei virtutem esse infinitam. Nam sive ex tempore, secundum nos, sive ab aeterno, secundum eos, res produxerit, nihil esse potest in re quod ipse non produxerit: cum sit universale essendi principium. Et sic, nulla praesupposita materia vel potentia, produxit. Oportet autem proportionem virtutis activae accipere secundum proportionem potentiae passivae: nam, quanto potentia passiva maior praeexistit vel praeintelligitur, tanto maiori virtute activa in actum completur. Relinquitur igitur, cum virtus finita producat aliquem effectum praesupposita potentia materiae, quod Dei virtus, quae nullam potentiam praesupponit, non sit finita, sed infinita: et ita essentia infinita.

Amplius. Unaquaeque res tanto est diuturnior quanto eius esse causa est efficacior. Illud igitur cuius diuturnitas est infinita, oportet quod habeat esse per causam efficaciae infinitae. Sed diuturnitas Dei est infinita: osten-

sus operaciones en cuanto determina al acto a una potencia más remota; es necesario, por ejemplo, mayor poder para calentar el agua que para calentar el aire. Ahora bien, lo que absolutamente no es, dista infinitamente del acto y de ningún modo está en potencia. Por consiguiente, si el mundo fué creado de la nada, es necesario que sea infinita la virtud del creador.

Esta razón tiene también fuerza para probar la perfección infinita de la virtud divina ante los que admiten la eternidad del mundo. Confiesan, en efecto, que Dios es causa de la substancia del mundo, aunque la consideran como sempiterna, diciendo que el Dios eterno es causa del mundo sempiterno de la misma manera que el pie, si existiese desde la eternidad, sería causa de la huella si desde la eternidad hubiera sido impresa en el polvo. Pero, admitiendo esta opinión, síguese también que la virtud de Dios es infinita, por la razón antes expuesta. Porque, o hayan sido creadas las cosas en el tiempo, como nosotros afirmamos, o hayan sido creadas desde la eternidad, como ellos pretenden, nada hay en la realidad que El no lo haya creado, por ser El principio universal del ser. Y, por lo tanto, creó sin una materia o potencia preexistente. Ahora bien, es necesario que la potencia activa esté en proporción con la potencia pasiva; en efecto, cuanto mayor es o se concibe una potencia pasiva, tanto mayor ha de ser la virtud activa que la determine al acto. Como quiera, pues, que una virtud limitada produce un efecto, presuponiendo la potencialidad de la materia, resta afirmar que la virtud de Dios, que no presupone potencia, no es limitada, sino infinita, y, en consecuencia, su esencia es también infinita.

La duración de una cosa es tanto mayor cuanto su ser tiene una causa más eficaz. Por lo tanto, aquello cuya duración es infinita, necesariamente ha de tener el ser por una causa de eficacia infinita. Ahora bien,

la duración de Dios es infinita, pues se ha demostrado que es eterno. Y, como no tiene otra causa de su ser que El mismo, necesariamente ha de ser infinito.

La Sagrada Escritura atestigua esta misma verdad. Dice, en efecto, el Salmista: "Es grande el Señor y digno de toda alabanza, y su grandeza no tiene fin".

También se corrobora esta verdad por las afirmaciones de los filósofos más antiguos, que admitían, obligados por la misma verdad, que el primer principio de las cosas es infinito. Sin embargo, ignoraban la palabra propia, considerando la infinitud del primer principio al modo de una cantidad discreta, siguiendo las enseñanzas de Demócrito, que afirmaba que los átomos infinitos son los principios de los seres; y de Anaxágoras, que puso infinitas partes semejantes como principio de las cosas; también lo entendían al modo de una cantidad continua, siguiendo a quienes afirmaron que el primer principio de todos los seres es un elemento o un cuerpo informe e infinito. Pero el estudio de los filósofos posteriores ha demostrado que no se da un cuerpo infinito, y a esto se añade que necesariamente ha de haber un primer principio de alguna manera infinito; resultando de esto que el infinito, como primer principio, no es cuerpo ni virtud corporal.

sum est enim supra (c. 15) ipsum esse aeternum. Cum igitur non habeat aliam causam sui esse praeter seipsum, oportet ipsum esse infinitum.

Huic autem veritati Sacrae Scripturae auctoritas testimonium perhibet. Ait namque Psalmista (Ps. 144,3): "Magnus Dominus et laudabilis nimis, et magnitudinis eius non est finis".

Huic etiam veritati attestantur antiquissimorum philosophorum dicta, qui omnes infinitum posuerunt primum rerum principium, quasi ab ipsa veritate coacti [3]. Propriam enim vocem ignorabant, aestimantes infinitatem primi principii ad modum quantitatis discretae, secundum Democritum, qui posuit atomos infinitos rerum principia, et secundum Anaxagoram, qui posuit infinitas partes consimiles principia rerum; vel ad modum quantitatis continuae, secundum illos qui posuerunt aliquod elementum, vel confusum aliquod infinitum corpus, esse primum omnium principium. Sed cum ostensum sit per sequentium philosophorum studium quod non est aliquod corpus infinitum; et huic coniungatur quod oportet esse primum principium aliquo modo infinitum: concluditur quod neque est corpus neque virtus in corpore infinitum quod est primum principium.

CAPITULUM XLIV
Quod Deus est intelligens

CAPITULO XLIV
Dios es inteligente

Por lo expuesto se puede demostrar que Dios es inteligente.

Ha quedado demostrado que en los seres motores y movidos no es posible ir hasta el infinito, sino que lo más procedente es que todos los seres movibles han de ir necesariamente a parar a un primer motor que se mueve a sí mismo. Pero el motor de sí mismo se mueve por el apetito y por la intelección, pues de esta manera sólo se mueven a sí mismos los que tienen facultad de moverse y de no ser movidos. Por lo tanto, la parte motora del primer motor de sí mismo es necesariamente apetitiva y aprehensiva. Mas en el movimiento que viene por vía apetitiva e intelectiva, el sujeto que aprehende y apetece es motor movido, y, en cambio, el objeto apetecido y aprehendido es motor inmóvil. Como quiera, pues, que el primer motor de todos los seres, que llamamos Dios, es motor totalmente inmóvil, es necesario que esté, respecto del motor que es parte del que se mueve a sí mismo, como lo apetecible respecto del que apetece. Pero no como lo apetecido respecto del apetito sensitivo, pues el apetito sensible no va hacia el bien universal, sino al bien particular, ya que también la aprehensión sensitiva es particular; y lo bueno y apetecible universal es anterior a lo bueno y apetecible concreto. Por lo tanto, el primer motor será necesariamente apetecible en cuanto entendido. Y, en consecuencia, el motor que lo apetece ha de ser inteligente. Ahora bien, con más razón el primer apetecible será inteligente, porque el que lo apetece se hace actualmente inteligente en cuanto se une a él como a un objeto inteligible. Por lo tanto, Dios es inteligente en el supuesto de que el primer ser movido se mueva a sí mismo, como quieren los filósofos.

Llegamos a la misma conclusión si reducimos los seres movibles, no a un primer motor de sí mismo, sino a un motor totalmente inmóvil. En efecto, el primer motor es el principio universal de movimiento. Y, en consecuencia, por mover todo motor en virtud de alguna forma intentada al imprimir el movimiento, es necesario que la forma por la cual mueve el primer motor sea una forma universal y un bien universal. Ahora

Ex praemissis autem ostendi potest quod Deus sit intelligens.

Ostensum enim est supra (c. 13) quod in moventibus et motis non est possibile in infinitum procedere, sed oportet mobilia omnia reducere, ut probabile est, in unum primum movens seipsum. Movens autem seipsum se movet per appetitum et apprehensionem: sola enim huiusmodi inveniuntur seipsa movere, utpote in quibus est moveri et non moveri. Pars igitur movens in primo movente seipsum oportet quod sit appetens et apprehendens. In motu autem qui est per appetitum et apprehensionem, appetens et apprehendens est movens motum: appetibile autem et apprehensum est movens non motum. Cum igitur id quod est omnium primum movens, quod Deum dicimus, sit movens omnino non motum, oportet quod comparetur ad motorem qui est pars moventis seipsum sicut appetibile ad appetentem. Non autem sicut appetibile sensuali appetitu: nam appetitus sensibilis non est boni simpliciter, sed huius particulati boni, cum et apprehensio sensus non sit nisi particularis; id autem quod est bonum et appetibile simpliciter, est prius eo quod est bonum et appetibile ut hic et nunc. Oportet igitur primum movens esse appetibile ut intellectum. Et ita oportet movens quod appetit ipsum, esse intelligens. Multo igitur magis et ipsum primum appetibile erit intelligens: quia appetens ipsum fit intelligens actu per hoc quod ei tanquam intelligibili unitur. Oportet igitur Deum esse intelligentem, facta suppositione quod primum motum moveat seipsum, ut philosophi voluerunt.

Adhuc. Idem necesse est sequi si fiat reductio mobilium non in aliquod primum movens seipsum, sed in movens omnino immobile. Nam primum movens est universale principium motus. Oportet igitur, cum omne movens moveat per aliquam formam quam intendit in movendo, quod forma per quam movet primum movens, sit universalis forma et universale bonum. Forma autem per modum universalem non invenitur nisi in

[3] Cf. III *Phys.*, 4; 202 b.

bien, la forma universal no se encuentra sino en el entendimiento. Es necesario, por tanto, que el primer motor, que es Dios, sea inteligente.

En ningún orden de motores se da que el que mueve por el entendimiento sea instrumento del que mueve sin él, sino todo lo contrario. Ahora bien, todos los que mueven en el mundo son, respecto del primer motor, que es Dios, como instrumentos respecto del agente principal. Como quiera que en el mundo hay muchos seres que mueven por el entendimiento, es imposible que el primer motor mueva sin él. Es necesario, pues que Dios sea inteligente.

Un ser es inteligente por el hecho de ser inmaterial, y una prueba de esto es que las formas son entendidas por abstracción de la materia. El entendimiento, por esto, es de lo universal y no de lo particular, porque la materia es principio de individuación. Pero las formas entendidas se hacen una cosa con el entendimiento que las capta. De donde, si son formas entendidas por ser inmateriales, necesariamente un ser será inteligente por ser inmaterial. Ahora bien, ha quedado en claro más arriba que Dios es completamente inmaterial. Es, por lo tanto, inteligente.

A Dios no le falta perfección alguna que se halla en cualquier género de seres, como más arriba se ha probado; y esto no quiere decir que haya en él alguna composición, como se ve por lo dicho anteriormente. Mas entre las perfecciones de los seres, la mejor es la intelectualidad. Por ella un ser es, en cierto modo, todo por tener en sí la perfección de los otros seres. Dios, pues, es inteligente.

Todo lo que tiende a un fin determinado, o se determina a tal fin por sí mismo o es determinado por otro; de lo contrario, no tendería más a ese fin que a este otro. Pero todos los seres de la naturaleza tienden a fines determinados, pues no consiguen al azar las utilidades naturales; de lo contrario, no sucedería del mismo modo siempre o en la mayoría

intellectu. Oportet igitur primum movens, quod Deus est, esse intelligens.

Amplius. In nullo ordine moventium invenitur quod movens per intellectum sit instrumentum eius quod movet absque intellectu, sed magis e converso. Omnia autem moventia quae sunt in mundo, comparantur ad primum movens, quod Deus est, sicut instrumenta ad agens principale. Cum igitur in mundo inveniantur multa moventia per intellectum, impossibile est quod primum movens moveat absque intellectu. Necesse est igitur Deum esse intelligentem.

Item. Ex hoc aliqua res est intelligens quod est sine materia: cuius signum est quod formae fiunt intellectae in actu per abstractionem a materia. Unde et intellectus est universalium et non singularium: quia materia est individuationis principium. Formae autem intellectae in actu fiunt unum cum intellectu actu intelligente. Unde, si ex hoc sunt formae intellectae in actu quod sunt sine materia, oportet rem aliquam ex hoc esse intelligentem quod est sine materia. Ostensum est autem supra (cc. 17, 20, 27). Deum esse omnino immaterialem. Est igitur intelligens.

Adhuc. Deo nulla perfectio deest quae in aliquo genere entium inveniatur, ut supra (c. 28) ostensum est: nec ex hoc aliqua compositio in eo consequitur, ut etiam ex superioribus (c. 31) patet. Inter perfectiones autem rerum potissima est quod aliquid sit intellectivum: nam per hoc ipsum est quodammodo omnia [1], habens in se omnium perfectionem. Deus igitur est intelligens.

Item. Omne quod tendit determinate in aliquem finem, aut ipsum praestituit sibi finem, aut praestituitur ei finis ab alio: alias non magis in hunc quam in illum finem tenderet. Naturalia autem tendunt in fines determinatos: non enim a casu naturales utilitates consequuntur: sic enim non essent semper aut in pluribus, sed raro; horum enim est casus.

[1] III *De anima*, 8, 1; 431 b.

Cum ergo ipsa non praestituant sibi finem, quia rationem finis non cognoscunt; oportet quod eis praestituatur finis ab alio, qui sit naturae institutor. Hic autem est qui praebet omnibus esse, et est per seipsum necesse esse, quem Deum dicimus, ut ex supra (c. 13) dictis patet. Non autem posset naturae finem praestituere nisi intelligeret. Deus igitur est intelligens.

Amplius. Omne quod est imperfectum, derivatur ab aliquo perfecto: nam perfecta naturaliter sunt priora imperfectis, sicut actus potentia. Sed formae in rebus particularibus existentes sunt imperfectae: quia partialiter, et non secundum communitatem suae rationis. Oportet igitur quod derivetur ab aliquibus formis perfectis et non particulatis. Tales autem formae esse non possunt nisi intellectae: cum non inveniatur aliqua forma in sua universalitate nisi in intellectu. Et per consequens oportet eas esse intelligentes, si sint subsistentes: sic enim solum possunt esse operantes. Deum igitur, qui est actus primus subsistens, a quo omnia alia derivantur, oportet esse intelligentem.

Hanc autem veritatem etiam fides Catholica confitetur. Dicitur enim Iob 9,4 de Deo: "Sapiens corde est et fortis robore". Et 12,16: "Apud ipsum est fortitudo et sapientia". Et in Psalmo (138, 6): "Mirabilis facta est scientia tua ex me". Et Rom. 11,33: "O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei!"

Huius autem fidei veritas in tantum apud homines invaluit ut ab intelligendo nomen Dei imponerent: nam "theos", quod secundum Graecos Deum significat, dicitur a "theaste", quod est "considerare" vel "videre".

de los casos, sino raramente; y esto es el azar. Ahora bien, como quiera que ellos no se determinan a tal fin, porque no conocen la razón de fin, necesariamente han de ser determinados por otro que sea creador de la naturaleza. Y éste es, como claramente demuestra lo ya dicho, quien da el ser a todos y que tiene necesariamente la existencia, al cual llamamos Dios. Mas no podría dictar un fin a la naturaleza sin inteligencia. Dios, pues, es inteligente.

Todo ser imperfecto se deriva de otro perfecto, pues los seres perfectos son naturalmente anteriores a los imperfectos, como el acto es anterior a la potencia. Pero las formas de los seres particulares son imperfectas, porque existen parcialmente y no según la totalidad de su ser. Es necesario, por tanto, que se deriven de otras formas perfectas y no particularizadas. Tales formas no pueden ser más que intelectuales, porque no se encuentra una forma en su universalidad sino en el entendimiento. Y, por consiguiente, éstas han de ser, por necesidad, inteligentes, si son subsistentes, porque sólo de esta manera pueden ser operativas. Dios, pues, que es el acto primero subsistente, de quien todo se deriva, es por necesidad inteligente.

Por otra parte, la fe católica confiesa también esta verdad. Se dice de Dios en el libro de Job: "El es el sapientísimo y potentísimo". Y más adelante: "El es la fortaleza y la sabiduría". Y en el Salmo: "Sobremanera es para mí admirable tu ciencia". Y en la Epístola a los Romanos: "¡Oh profundidad de la riqueza, de la sabiduría y de la ciencia de Dios!"

Esta verdad de fe está de tal manera acreditada entre los hombres, que expresaron el nombre de Dios con un término derivado de conocer: "Theos", que, según los griegos, significa Dios, viene de "theastai", que quiere decir "considerar" o "ver".

CAPITULUM XLV
Quod intelligere Dei est sua essentia

CAPITULO XLV
El entender de Dios es su propia esencia

Por el hecho de ser Dios inteligente se concluye que su intelección es su propia esencia.

Entender, en efecto, es un acto del sujeto inteligente, que permanece en él y que no pasa a algo extrínseco, como la calefacción, por ejemplo, pasa al objeto calentado; en efecto, un objeto inteligible no es modificado por el hecho de ser entendido, sino que el sujeto inteligente es quien se perfecciona. Pero todo lo que está en Dios es esencia divina. Luego el entender de Dios es la esencia divina, el ser divino, el mismo Dios. Pues Dios es su propia esencia y su propio ser.

La intelección es al entendimiento como la existencia es a la esencia. Se ha probado más arriba que el ser divino es su propia esencia. Luego el entender divino es su propio entendimiento. Ahora bien, el entendimiento divino es la esencia de Dios; de lo contrario, sería algo accidental a Dios. Es necesario, pues, que el entender divino sea su propia esencia.

El acto segundo es más perfecto que el acto primero, como más perfecta es la consideración que la simple ciencia. Pero, como se ha indicado, si Dios es inteligente, su ciencia o entendimiento es su propia esencia, porque ninguna perfección le conviene por participación, sino por esencia. Si, pues, su entender no fuera su propia esencia, sería algo más noble y más perfecto que ella y, por tanto, no estaría su esencia en el sumo grado de la perfección y de la bondad. No sería, pues, el primer ser.

La intelección es acto del sujeto inteligente. Si, pues, Dios inteligente no fuera su propia inteligencia, necesariamente se ordenaría al entender como la potencia al acto. Y así habría en Dios potencia y acto. Lo que es imposible, como se ha demostrado.

Toda substancia tiene por fin su operación. Si, pues, la operación de Dios es otra cosa que la substancia divina, su fin sería algo distinto de sí mismo. Y, por consiguiente, Dios no sería su propia bondad; pues el bien de cada ser es su propio fin.

Si, por el contrario, la intelección divina es su propio ser, necesariamente su entender será simple, eterno e inmutable, y existente solamente en acto, así como todos los atributos probados del ser divino. Por lo tanto, no es inteligente en potencia ni entiende ahora algo que desconocía, ni tampoco recibe en su entender cualquier cambio o composición.

Ex hoc autem quod Deus est intelligens, sequitur quod suum intelligere sit sua essentia.

Intelligere enim est actus intelligentis in ipso existens, non in aliud extrinsecum transiens, sicut calefactio transit in calefactum: non enim aliquid patitur intelligibile ex hoc quod intelligitur, sed intelligens perficitur. Quicquid autem est in Deo, est divina essentia (c. 23). Intelligere ergo Dei est divina essentia, et divinum esse, et ipse Deus: nam Deus est sua essentia et suum esse (cc. 21, 22).

Praeterea. Intelligere comparatur ad intellectum sicut esse ad essentiam. Sed esse divinum est eius essentia, ut supra (c. 22) probatum est. Ergo et intelligere divinum eius intellectus. Intellectus autem divinus est Dei essentia: alias esset accidens Deo (cf. c. 23). Oportet igitur quod intelligere divinum sit eius essentia.

Amplius. Actus secundus est perfectior quam actus primus: sicut consideratio quam scientia. Scientia autem vel intellectus Dei est ipsa eius essentia, si est intelligens, ut ostensum est (c. praec.): cum nulla perfectio conveniat ei participative, sed per essentiam, ut ex superioribus (c. 23) patet. Si igitur sua consideratio non sit sua essentia, aliquid erit sua essentia nobilius et perfectius. Et sic non erit in fine perfectionis et bonitatis (cf. c. 28). Unde non erit primum.

Adhuc. Intelligere est actus intelligentis. Si igitur Deus intelligens non sit suum intelligere, oportet quod comparetur ad ipsum sicut potentia ad actum. Et ita in Deo erit potentia et actus. Quod est impossibile, ut supra (c. 16) probatum est.

Item. Omnis substantia est propter suam operationem. Si igitur operatio Dei sit aliud quam divina substantia, erit finis eius aliquid aliud a se. Et sic Deus non erit sua bonitas: cum bonum cuiuslibet sit finis eius (cf. cc. 37, 38).

Si autem divinum intelligere est eius esse, necesse est quod intelligere eius sit simplex, aeternum et invariabile, et actu tantum existens, et omnia quae de divino esse probata sunt. Non est igitur Deus in potentia intelligens, aut de novo aliquid intelligere incipiens, vel quamcumque mutationem aut compositionem in intelligendo habens.

CAPITULUM XLVI
Quod Deus per nihil aliud intelligit quam per suam essentiam

CAPITULO XLVI
Dios no entiende más que por su esencia

Ex his autem quae supra ostensa sunt, evidenter apparet quod intellectus divinus nulla alia specie intelligibili intelligat quam sua essentia.

Species enim intelligibilis principium formale est intellectualis operationis: sicut forma cuiuslibet agentis principium est propriae operationis. Divina autem operatio intellectualis est eius essentia, ut ostensum est (c. praec.). Esset igitur aliquid aliud divinae essentiae principium et causa si alia intelligibili specie quam sua essentia intellectus divinus intelligeret. Quod supra (c. 13) ostensis repugnat.

Adhuc. Per speciem intelligibilem fit intellectus intelligens ac-

Es evidente, después de lo que hemos probado, que el entendimiento divino no entiende nada por ninguna especie que sea distinta de su propia esencia.

La especie inteligible es, en efecto, el principio formal de la operación intelectual; como la forma de cualquier agente es el principio de su propia operación. Pero la operación intelectual divina es su propia esencia, como vimos. Si, pues, el entendimiento divino entendiera mediante una especie inteligible que no fuera su propia esencia, habría otra cosa que sería principio y causa de la esencia divina. Lo que contradice a las verdades ya expuestas.

Por la especie inteligible el entendimiento conoce, de la misma ma-

nera que el sentido siente mediante la especie sensible. Por tanto, la especie inteligible es al entendimiento como el acto es a la potencia. Si, pues, el entendimiento divino conociese por una especie inteligible que no fuera él mismo, estaría en potencia respecto de algo. Y esto, como ya se ha demostrado, es imposible.

La especie inteligible que se halle en el entendimiento siendo distinta de su esencia, tiene un ser accidental; y de aquí que nuestra ciencia se cataloga entre los accidentes. Pero en Dios no puede haber algo accidental, como se probó arriba. Por consiguiente, no hay en su entendimiento especie alguna inteligible distinta de la misma esencia divina.

La especie inteligible es la semejanza de algún objeto entendido. Si, pues, en el entendimiento divino hay alguna especie inteligible distinta de su esencia, habría la semejanza de un objeto entendido. Ahora bien, o es semejanza de la esencia divina, o es de cualquiera otra cosa. Pero es imposible que sea de la esencia divina, porque en este caso la divina esencia no sería inteligible de por sí, sino que dicha especie la haría inteligible. Tampoco puede haber en el entendimiento divino una especie inteligible distinta de su esencia, que sea semejanza de otra cosa. Pues esta semejanza sería impresa en El por alguien; es imposible que sea por sí mismo, porque, en este caso, la misma cosa sería a la vez agente y paciente; además existiría un agente que infundiría en el paciente; no su propia semejanza, sino otra distinta, y, por lo tanto, no todo agente produciría algo semejante a sí mismo. Tampoco ha sido impresa por otro, porque entonces existiría un agente anterior a El. Por lo tanto, es imposible que haya en Dios una especie inteligible distinta de su esencia.

Se ha demostrado que el entender de Dios es su propio ser. Si, pues, entendiese por una especie que no fuese su esencia, sería por algo

tu: sicut per speciem sensibilem sensus actu sentiens. Comparatur igitur species intelligibilis ad intellectum sicut actus ad potentiam. Si igitur intellectus divinus aliqua alia specie intelligibili intelligeret quam seipso, esset in potentia respectu alicuius. Quod esse non potest, ut supra (c. 16) ostensum est.

Amplius. Species intelligibilis in intellectu praeter essentiam eius existens esse accidentale habet: ratione cuius scientia nostra inter accidentia computatur. In Deo autem non potest aliquod esse accidens, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur non est in intellectu eius aliqua species praeter ipsam divinam essentiam.

Adhuc. Species intelligibilis similitudo est alicuius intellecti. Si igitur in intellectu divino sit aliqua intelligibilis species praeter essentiam ipsius, similitudo alicuius intellecti erit. Aut igitur divinae essentiae; aut alterius rei. Ipsius quidem divinae essentiae non potest esse: quia sic divina essentia non esset intelligibilis per seipsam, sed illa species faceret eam intelligibilem.—Nec etiam potest esse in intellectu divino species alia praeter essentiam ipsius quae sit alterius rei similitudo. Illa enim similitudo imprimeretur ei ab aliquo. Non autem a seipso: quia sic idem esset agens et patiens; essetque aliquod agens quod non suam sed alterius similitudinem induceret patienti, et sic non omne agens sibi simile ageret. Nec ab alio: esset enim aliquod agens prius eo.—Ergo impossibile est quod in ipso sit aliqua species intelligibilis praeter ipsius essentiam.

Praeterea. Intelligere Dei est eius esse, ut ostensum est (c. praec.). Si igitur intelligeret per aliquam speciem quae non sit sua essentia, esset per aliquod aliud a sua

essentia. Quod est impossibile. Non igitur intelligit per aliquam speciem quae non sit sua essentia.

distinto de su esencia, lo que es imposible. Por consiguiente, no conoce por una especie que no sea su esencia.

CAPITULUM XLVII

Quod Deus intelligit perfecte seipsum

CAPITULO XLVII

Dios se conoce perfectamente a sí mismo

Ex hoc autem ulterius patet quod ipse seipsum perfecte intelligit.

Cum enim per speciem intelligibilem intellectus in rem intellectam feratur, ex duobus perfectio intellectualis operationis dependet. Unum est ut species intelligibilis perfecte rei intellectae conformetur. Aliud est ut perfecte intellectui coniungatur: quod quidem tanto fit amplius quanto intellectus in intelligendo maiorem efficaciam habet. Ipsa autem divina essentia quae est species intelligibilis qua intellectus divinus intelligit, est ipsi Deo penitus idem; estque intellectui ipsius idem omnino. Seipsum igitur Deus perfectissime cognoscit.

Adhuc. Res materialis intelligibilis efficitur per hoc quod a materia et materialibus conditionibus separatur. Quod ergo est per sui naturam ab omni materia et materialibus conditionibus separatum, hoc est intelligibile secundum suam naturam. Sed omne intelligibile intelligitur secundum quod est unum actu cum intelligente. Ipse autem Deus intelligens est, ut probatum est (c. 44). Igitur, cum sit immaterialis omnino, et sibi ipsi maxime sit unum, maxime seipsum intelligit.

Item. Ex hoc aliquid actu intelligitur quod intellectus in actu et intellectum in actu unum sunt.

Síguese evidentemente de lo anterior que Dios se conoce perfectamente a sí mismo.

Por llegar el entendimiento al objeto entendido mediante la especie inteligible, la perfección de la operación intelectual depende de dos elementos: lo primero que se requiere es que la especie inteligible sea totalmente conforme con el objeto entendido. Lo segundo, que se una perfectamente al entendimiento, y esto se realiza tanto mejor cuanto más eficacia tiene el entendimiento. Ahora bien, la misma esencia divina, que es la especie inteligible por la que el entendimiento divino conoce, se identifica íntimamente con Dios y también con el entendimiento divino. Por consiguiente, Dios se conoce perfectísimamente a sí mismo.

Un ser material se hace inteligible por el hecho de separarse de la materia y de sus propiedades. Por lo tanto, el ser que por su misma naturaleza existe ya separado de toda materia y de toda propiedad material es inteligible en virtud de su misma naturaleza. Pero todo inteligible es conocido en cuanto se hace uno actualmente con el sujeto que conoce. Ahora bien, se ha probado que Dios es inteligente. Por consiguiente, como quiera que es absolutamente inmaterial y es la máxima unidad en sí mismo, se conoce con toda perfección.

Una cosa es conocida actualmente en tanto que el entendimiento

en acto y el objeto entendido se hacen actualmente uno. Ahora bien, el entendimiento divino está siempre en acto. Nada hay, en efecto, potencial e imperfecto en Dios. Además, la esencia divina es perfectamente inteligible de por sí, como antes dijimos. Por tanto, siendo el entendimiento divino y la esencia divina una misma cosa, es evidente que Dios se conoce perfectamente a sí mismo, pues El es su propio entendimiento y su propia esencia.

Todo lo que está en un ser de un modo inteligible es conocido por él. La esencia divina está en Dios de un modo inteligible, pues el ser natural de Dios y el ser inteligible es uno e idéntico, porque su ser es su propio entender. Dios, por lo tanto, conoce su propia esencia. Y, por consiguiente, a sí mismo, ya que El es su esencia.

Los actos del entendimiento, como los de las otras potencias del alma, se distinguen por los objetos. Será, pues, tanto más perfecta la operación del entendimiento cuanto más perfecto sea el objeto inteligible. Pero el objeto inteligible más perfecto es la esencia divina, por ser acto perfectísimo y la verdad primera. Además, la operación del entendimiento divino es la más noble de todas, porque es, como hemos dicho, el mismo ser divino. Dios, por consiguiente, se conoce a sí mismo.

Las perfecciones de todos los seres se hallan en Dios en un grado eminente. Ahora bien, entre todas las perfecciones de las criaturas, la mayor es conocer a Dios, pues la naturaleza intelectual, cuya perfección es el entender, tiene preeminencia sobre las otras; ahora bien, Dios es la naturaleza inteligible más noble. Dios, por lo tanto, se conoce perfectísimamente a sí mismo. Por otra parte, esta verdad está confirmada por la autoridad divina. Dice, en efecto, el Apóstol: "El espíritu divino escudriña hasta las profundidades de Dios".

Divinus autem intellectus est semper intellectus in actu: nihil enim est in potentia et imperfectum in Deo. Essentia autem Dei secundum seipsam perfecte intelligibilis est, ut ex dictis patet. Cum igitur intellectus divinus et essentia divina sint unum, ex dictis (c. 45), manifestum est quod Deus perfecte seipsum intelligat: Deus enim est et suus intellectus et sua essentia.

Adhuc. Omne quod est in aliquo per modum intelligibilem, intelligitur ab eo. Essentia autem divina est in Deo per modum intelligibilem: nam esse naturale Dei et esse intelligibile unum et idem est, cum esse suum sit suum intelligere (c. 45). Deus igitur intelligit essentiam suam. Ergo seipsum: cum ipse sit sua essentia.

Amplius. Actus intellectus, sicut et aliarum animae potentiarum, secundum obiecta distinguuntur. Tanto igitur erit perfectior intellectus operatio quanto erit perfectius intelligibile. Sed perfectissimum intelligibile est essentia divina: cum sit perfectissimus actus et prima veritas. Operatio autem intellectus divini est etiam nobilissima: cum sit ipsum esse divinum, ut ostensum est (c. 45). Deus igitur seipsum intelligit.

Adhuc. Rerum omnium perfectiones in Deo maxime inveniuntur (c. 28). Inter alias autem perfectiones in rebus creatis inventas maxima est intelligere Deum: cum natura intellectualis aliis praemineat, cuius perfectio est intelligere; nobilissimum autem intelligibile Deus est. Deus igitur maxime seipsum intelligit.

Hoc autem auctoritate divina confirmatur. Ait namque Apostolus, I Cor. 2,10, quod "Spiritus Dei scrutatur etiam profunda Dei".

CAPITULUM XLVIII

Quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit

CAPITULO XLVIII

Dios conoce primaria y propiamente sólo a sí mismo

Ex praemissis autem apparet quod Deus primo et per se solum seipsum cognoscit.

Illa enim solum res est primo et per se ab intellectu cognita cuius specie intelligit: operatio enim formae quae est operationis principium proportionatur. Sed id quo Deus intelligit nihil est aliud quam sua essentia, ut probatum est (c. 46). Igitur intellectum ab ipso primo et per se nihil est aliud quam ipsemet.

Adhuc. Impossibile est simul multa primo et per se intelligere: una enim operatio non potest simul multis terminari. Deus autem seipsum quandoque intelligit, ut probatum est (c. praec.). Si igitur intelligat aliquid aliud quasi primo et per se intellectum, oportet quod intellectus eius mutetur de consideratione in considerationem illius. Illud autem est eo ignobilius. Sic igitur intellectus divinus mutatur in peius. Quod est impossibile.

Amplius. Operationes intellectus distinguuntur penes obiecta. Si igitur Deus intelligit se et aliud a se quasi principale obiectum, habebit plures operationes intellectuales. Ergo vel sua essentia erit in plura divisa: vel aliquam operationem intellectualem habebit quae non est sua substantia. Quorum utrumque impossibile esse monstratum est (cc. 18, 23, 45). Restat igitur nihil a Deo esse cognitum quasi primo et per se intellectum, nisi suam essentiam.

Item. Intellectus, secundum

Consecuencia clara de los principios anteriores es que Dios conoce sólo a sí mismo primaria y propiamente.

El entendimiento conoce únicamente el objeto primario y propio, por cuya especie entiende; la operación, en efecto, es proporcional a la forma, que es principio de dicha operación. Pero aquello por lo que Dios entiende no es otra cosa que su propia esencia. Por lo tanto, El conoce en primer lugar y como objeto propio no otra cosa que El mismo.

Es imposible conocer en primer lugar y como objeto propio muchas cosas a la vez, pues una misma operación no puede al mismo tiempo terminar en distintos objetos. Ahora bien, se ha probado que Dios alguna vez se conoce a sí mismo. Si, pues, entiende primaria y propiamente otra cosa que no sea El, necesariamente su entendimiento pasa de la consideración de uno a la consideración de otro. Y este otro será más noble que El. Y, por consiguiente, el entendimiento divino sufre un cambio peyorativo. Lo que es imposible. Las operaciones del entendimiento se distinguen unas de otras por los objetos. Si, pues, Dios tiene como objeto principal de su entendimiento a sí mismo y a otro ser distinto, tendría varias operaciones intelectuales; y, por consiguiente, o su esencia estaría dividida en varias partes, o tendría alguna operación intelectual que no es su propia substancia. Ya se ha demostrado la imposibilidad de ambos supuestos. Hay que concluir, pues, que nada es conocido por Dios primaria y propiamente si no es su esencia.

El entendimiento, en cuanto dis-

tinto de su objeto entendido, está en potencia respecto de él. Si, pues, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, se seguiría que Dios está en potencia respecto de este otro ser. Pero se ha puesto ya en claro que esto es imposible.

Lo entendido es perfección del sujeto que entiende, pues el entendimiento en tanto es perfecto en cuanto entiende actualmente, y por esto se hace uno con lo que conoce. Si, pues, Dios conociera primariamente algo distinto de sí mismo, entonces recibiría una perfección de otro que sería más noble que El. Lo que es imposible.

La ciencia del ser inteligente se compone de muchos objetos conocidos. Si, pues, son muchos los objetos conocidos por Dios, hay que concluir que la ciencia de Dios es compuesta de muchos elementos como principales y propios, y de este modo, o la esencia divina es compuesta, o la ciencia es accidental a Dios. Pero es clara, por lo ya dicho, la imposibilidad de los dos supuestos. Resta, por lo tanto, que lo que primaria y propiamente es entendido por Dios no es otra cosa que su misma substancia.

La operación intelectual se especifica y se ennoblece por lo que primaria y propiamente conoce, ya que esto es su objeto. Si, por consiguiente, Dios conoce primaria y propiamente un ser distinto de sí, su operación intelectual tendrá la especificación y la nobleza de un ser distinto de El. Pero esto es imposible, por ser su operación su propia esencia, como quedó probado. No es posible, por lo tanto, que lo que Dios conoce primaria y propiamente sea distinto de El mismo.

quod est differens a suo intellecto, est in potentia respectu illius. Si igitur aliquid aliud sit intellectum a Deo primo et per se, sequetur quod ipse sit in potentia respectu alicuius alterius. Quod est impossibile, ut ex dictis (c. 16) patet.

Praeterea. Intellectum est perfectio intelligentis: secundum enim hoc intellectus perfectus est quod actu intelligit; quod quidem est per hoc quod est unum cum quod intelligitur. Si igitur aliquid aliud a Deo sit primo intellectum ab ipso, erit aliquid aliud perfectio ipsius, et eo nobilius. Quod est impossibile.

Amplius. Ex multis intellectis intelligentis scientia integratur. Si igitur sunt multa scita a Deo quasi principaliter cognita et per se, sequitur quod scientia Dei sit ex multis composita. Et sic vel erit divina essentia composita: vel scientia erit accidens Deo. Quorum utrumque impossibile esse ex dictis (cc. 18, 23, 45) manifestum est. Relinquitur igitur quod id quod est primo et per se intellectum a Deo, nihil est aliud quam sua substantia.

Adhuc. Operatio intellectualis speciem et nobilitatem habet secundum id quod est per se et primo intellectum: cum hoc sit eius obiectum. Si igitur Deus aliud a se intelligeret quasi per se et primo intellectum, eius operatio intellectualis speciem et nobilitatem haberet secundum id quod est aliud ab ipso. Hoc autem est impossibile: cum sua operatio sit eius essentia, ut ostensum est (c. 45). Sic igitur impossibile est quod intellectum a Deo primo et per se sit aliud ab ipso.

CAPITULUM XLIX

Quod Deus cognoscit alia a se

CAPITULO XLIX

Dios conoce otros seres además de sí mismo

Ex hoc autem quod seipsum cognoscit primo et per se, quod alia a se in seipso cognoscat ponere oportet.

Effectus enim cognitio sufficienter habetur per cognitionem suae causae: unde et "scire dicimur unumquodque cum causam cognoscimus"[1]. Ipse autem Deus est per suam essentiam causa essendi aliis. Cum igitur suam essentiam plenissime cognoscat, oportet ponere quod etiam alia cognoscat.

Adhuc. Omnis effectus in sua causa aliqualiter praeexistit similitudo: cum omne agens agat sibi simile. Omne autem quod est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est. Si igitur Deus aliquarum rerum est causa, cum ipse sit secundum suam naturam intellectualis, similitudo causati sui in eo erit intelligibiliter. Quod autem est in aliquo per modum intelligibilem, ab eo intelligitur. Deus igitur res alias a se in seipso intelligit.

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte rem aliquam, cognoscit omnia quae de re illa vere possunt dici et quae ei conveniunt secundum suam naturam. Deo autem secundum suam naturam convenit quod sit aliorum causa. Cum igitur perfecte seipsum cognoscat, cognoscit se esse causam. Quod esse non potest nisi cognoscat aliqualiter causatum. Quod est aliud ab ipso: nihil enim sui ipsius causa est. Ergo Deus cognoscit alia a se.

Colligentes igitur has duas conclusiones (cf. c. praec.), apparet

[1] I *Poster. Anal.*, 2, 1; 71 b.

Por el hecho de conocerse a sí mismo primaria y propiamente, es necesario admitir que Dios conoce otros seres en sí mismo.

Se tiene un conocimiento suficiente del efecto por el conocimiento de una causa, y por esto "se dice que sabemos una cosa cuando conocemos su causa", como dice Aristóteles. Ahora bien, Dios es, en virtud de su propia esencia, la causa de la existencia de los otros seres. Y, por consiguiente, es necesario admitir que conoce a los otros seres, por conocer plenamente su propia esencia.

La semejanza de cualquier efecto preexiste de alguna manera en su propia causa, porque todo ser produce algo semejante a sí mismo. Todo lo que está en un ser está según el modo de aquel en el que está. Si, por lo tanto, Dios es causa de algunas cosas, la semejanza de lo causado por El está de una manera inteligible en El, por ser Dios intelectual según su misma naturaleza. Ahora bien, lo que está en uno de una manera inteligible, es entendido por él. Dios, por lo tanto, conoce en sí mismo los otros seres.

Quien conozca perfectamente una cosa, conoce también todo lo que naturalmente se le puede atribuir y lo que le conviene según su naturaleza. Ahora bien, conviene a Dios, según su naturaleza, el ser causa de los otros seres. Por lo tanto, se conoce como causa por conocerse perfectamente. Y esto es imposible si no conoce de alguna manera el efecto, que es distinto de El, pues nada es causa de sí mismo. Luego Dios conoce los otros seres distintos de sí.

Resumiendo las dos conclusiones

precedentes, se ve claramente que Dios se conoce a sí mismo primaria y propiamente y a los otros seres los ve en su misma esencia.

Dionisio enseña expresamente esta doctrina, diciendo: "Dios no conoce a cada uno de los seres por visión, sino que conoce a todos ellos como contenidos en su causa". Y más adelante: "La sabiduría divina, conociéndose a sí misma, conoce los otros seres".

La autoridad de la Sagrada Escritura parece atestiguar también esta verdad. Se dice, en efecto, hablando de Dios, en el Salmo: "Miró desde su excelsa, santa morada", como si dijera que en la profundidad de sí mismo vió los otros seres.

Deum cognoscere seipsum quasi primo et per se notum, alia vero sicut in essentia sua visa.

Quam quidem veritatem expresse Dionysius tradit, in VII cap. "De div. nom.", dicens: "Non secundum visionem singulis se immittit, sed secundum unam causae continentiam scit omnia". Et infra: "Divina sapientia seipsam cognoscens scit alia".

Cui etiam sententiae attestari videtur Scripturae Sacrae auctoritas. Nam in Psalmo (101, 20) de Deo dicitur: "Prospexit de excelso sancto suo", quasi de seipso excelso alia videns.

CAPITULUM L

Quod Deus habet propriam cognitionem de omnibus rebus

CAPITULO L

Dios tiene conocimiento propio de todas las cosas

Algunos han afirmado que Dios no conoce a las criaturas más que de una manera universal, es decir, en cuanto son entes, por conocer la naturaleza de la entidad en el conocimiento de sí mismo. Por esto, queda por demostrar que Dios conoce todos los otros seres en cuanto distintos unos de otros y todos distintos de Dios. Y esto es conocer la cosa en su propio ser constitutivo.

Para demostrar esta proposición, hay que suponer que Dios es causa de toda entidad: verdad puesta, de alguna manera, en claro y que más adelante se probará plenamente. Así, pues, es imposible que exista algo que no sea causado mediata o inmediatamente por El. Ahora bien, conocida la causa, se conoce su efecto. Por lo tanto, cualquier cosa que exista en la realidad se puede conocer conocido Dios y todas las otras causas medias que existen entre Dios

Quia vero quidam dixerunt quod Deus de aliis rebus non habet cognitionem nisi universalem, utpote cognoscens ea inquantum sunt entia, ex hoc quod naturam essendi cognoscit per cognitionem sui ipsius; restat ostendendum quod Deus cognoscit omnes alias res prout ab invicem sunt distinctae et a Deo. Quod est cognoscere res secundum proprias rationes earum.

Ad huius autem ostensionem, Deum esse causam omnis entis supponatur: quod et ex supra (c. 13) dictis aliquatenus patet, et infra (l. 2, c. 15) plenius ostendetur. Sic igitur nihil in aliqua re esse potest quod non sit ab eo causatum vel mediate vel immediate. Cognita autem causa, cognoscitur eius effectus. Quicquid igitur est in quacumque re potest cognosci cognito Deo et omnibus causis mediis quae sunt inter Deum et res. Sed

Deus seipsum cognoscit et omnes causas medias quae sunt inter ipsum et rem quamlibet. Quod enim seipsum perfecte cognoscat, iam ostensum est (c. 47). Seipso autem cognito, cognoscit quod ab ipso immediate est. Quo cognito, cognoscit iterum quod ab illo immediate est: et sic de omnibus causis mediis usque ad ultimum effectum. Ergo Deus cognoscit quicquid est in re. Hoc autem est habere propriam et completam cognitionem de re, cognoscere scilicet omnia quae in re sunt, communia et propria. Deus ergo propriam de rebus cognitionem habet, secundum quod sunt ab invicem distinctae.

Adhuc. Omne quod agit per intellectum, habet cognitionem de re quam agit secundum propriam facti rationem: quia cognitio facientis determinat formam facto. Deus autem causa est rerum per intellectum; cum suum esse sit suum intelligere, unumquodque autem agit inquantum est actu. Cognoscit igitur causatum suum proprie, secundum quod est distinctum ab aliis.

Amplius. Rerum distinctio non potest esse a casu: habet enim ordinem certum. Oportet ergo ex alicuius causae intentione distinctionem in rebus esse. Non autem ex intentione alicuius causae per necessitatem naturae agentis: quia natura determinatur ad unum, et sic nullius rei per naturae necessitatem agentis intentio potest esse ad multa inquantum distincta sunt. Restat ergo quod distinctio in rebus provenit ex intentione alicuius causae cognoscentis. Videtur autem intellectus proprium esse rerum distinctionem considerare: unde et Anaxagoras distinctionis principium intellectum dixit [1]. Universalis autem rerum distinctio non potest esse ex intentione alicuius causarum secundarum: quia om-

y las cosas. Pero Dios se conoce a sí mismo y a todas las otras causas que median entre El y cualquier otro ser. Ya hemos probado que se conoce perfectamente a sí mismo. Conociéndose, conoce lo que procede inmediatamente de El, y, esto conocido, conoce lo que inmediatamente procede de ello, y así sucesivamente de todas las causas medias hasta el último efecto. Luego Dios conoce todas las cosas existentes en la realidad. Y esto es precisamente conocimiento propio y completo de la cosa, al conocer todos los elementos que hay en ella, comunes y propios. Dios, por lo tanto, tiene conocimiento propio de las cosas, aun cuando distintas unas de otras.

Todo ser que obra por entendimiento, conoce su obra en la propia naturaleza de lo que hace, porque el conocimiento del hacedor determina la forma en lo hecho. Ahora bien, Dios es causa de las criaturas por el entendimiento, pues su ser es su entender, y todo ser obra en cuanto está en acto. Conoce, por lo tanto, su efecto propiamente, como distinto de los otros.

No puede atribuirse al acaso la distinción de los seres, pues hay entre ellos un orden determinado. Es necesario, por lo tanto, que la distinción de las cosas provenga de la intención de alguna causa. Y no de una causa que obra por necesidad de naturaleza porque la naturaleza es determinada a una sola cosa; y, por consiguiente, la intención de un ser que obra por necesidad de naturaleza, no puede extenderse a muchas cosas, en cuanto distintas. Resulta, por lo tanto, que la distinción de los seres proviene de una causa cognoscitiva. Parece, además, propio del entendimiento considerar la distinción de los seres: de aquí que Anaxágoras llame al entendimiento principio de distinción. Ahora bien, la distinción universal de los seres es imposible que provenga de la intención de una de las causas segundas, porque todas ellas pertenecen a la

[1] VIII *Phys.*, 1, 2; 9, 3; 250 b; 265 b.

universalidad de los efectos que son distintos entre sí. Por lo tanto, es propio de la causa primera, que por sí misma se distingue de todas las demás, entender la distinción de todos los seres. Dios, por consiguiente, conoce los seres distintos unos de otros.

Todo lo que Dios conoce, lo conoce perfectamente, ya que se ha demostrado que en Él está toda la perfección, como en el ser absolutamente perfecto. Ahora bien, lo que se conoce de una manera general, no se conoce con perfección, pues se ignora precisamente lo más principal, es decir, las perfecciones últimas de las cosas que completan su propio ser; y por esto, una cosa conocida así lo es más en potencia que en acto. Si, pues, Dios, conociendo su propia esencia, conoce todos los seres en general, es necesario también que tenga conocimiento particular de ellos.

Cualquiera que conozca una naturaleza determinada, conoce por sí los accidentes de dicha naturaleza. Ahora bien, los accidentes propios del ser en cuanto ser son "la unidad" y "la multitud", como se prueba en el libro IV de los "Metafísicos". Dios, por lo tanto, si conociendo su propia esencia conoce, en general, la naturaleza del ente, síguese también que conoce la multitud. Pero la multitud no se puede entender sin distinción. Dios, pues, conoce a los seres en cuanto distintos unos de otros.

Cualquiera que conozca una naturaleza universal conoce perfectamente también el modo de perfección de tal naturaleza. El que conoce, por ejemplo, la blancura, sabe que es susceptible de más y menos. Pero los diversos grados del ser proceden del modo diverso de existir. Si, pues, Dios, conociéndose a sí mismo, conoce la naturaleza universal del ser, y la conoce no imperfectamente, porque está exento de toda imperfección—como ya se probó—, necesariamente ha de conocer todos los grados del ser. Y, por lo tanto, tiene

nes huiusmodi causae sunt de universitate causatorum distinctorum. Est igitur hoc primae causae, quae per seipsam ab omnibus aliis distinguitur, intendere distinctionem omnium rerum. Deus igitur cognoscit res ut distinctas.

Item. Quicquid Deus cognoscit, perfectissime cognoscit: est enim in eo omnis perfectio sicut in simpliciter perfecto, ut supra (c. 28) ostensum est. Quod autem cognoscitur in communi tantum, non perfecte cognoscitur: ignorantur enim ea quae sunt praecipua illius rei, scilicet ultimae perfectiones, quibus perficitur proprium esse eius; unde tali cognitione magis cognoscitur res in potentia quam in actu. Si igitur Deus cognoscendo essentiam suam cognoscit omnia in universali, oportet quod etiam propriam habeat cognitionem de rebus.

Adhuc. Quicumque cognoscit naturam aliquam, cognoscit per se accidentia illius naturae. Per se autem accidentia entis, inquantum est ens, sunt "unum" et "multa", ut probatur in IV "Methap." (III, 2, 5 sqq.; 1003 b) Deus igitur, si cognoscendo essentiam suam cognoscit in universali naturam entis, sequitur quod cognoscat multitudinem. Multitudo autem sine distinctione intelligi non potest. Intelligit igitur res prout sunt ab invicem distinctae.

Amplius. Quicumque cognoscit perfecte aliquam naturam universalem, cognoscit modum quo natura illa haberi potest: sicut qui cognoscit albedinem, scit quod recipit magis et minus. Sed ex diverso modo essendi constituuntur diversi gradus entium. Si igitur Deus cognoscendo se cognoscit naturam universalem entis; non autem imperfecte, quia ab eo omnis imperfectio longe est, ut supra (c. 28) probatum est: oportet quod cognoscat omnes gradus entium. Et sic de re-

conocimiento propio de los otros seres.

El que conoce perfectamente a un ser conoce todo lo que hay en él. Pero Dios se conoce perfectamente a sí mismo. Luego Dios conoce todo lo que en Él hay en virtud de la potencia activa. Ahora bien, todo está en Dios según sus propias formas en virtud de la potencia activa, por ser Él principio de todo ser. Dios tiene, por lo tanto, conocimiento propio de todas las cosas.

Cualquiera que conozca una naturaleza, sabe si es comunicable; no conocería, en efecto, perfectamente la naturaleza de animal quien ignorase que es comunicable a muchos. Ahora bien, la naturaleza divina es comunicable por semejanza. Por consiguiente, Dios conoce todos los modos con que un ser puede asemejarse a su esencia. Pero la diversidad de formas proviene de las diversas maneras con que los seres imitan la esencia divina; por esto dice el Filósofo que la forma natural es "algo divino". Dios, por lo tanto, conoce a los seres según sus propias formas.

Los hombres y otros seres cognoscentes tienen conocimiento de las cosas en cuanto distintas unas de otras en su multitud. Si Dios no conociera a los seres en su distinción, se seguiría que carece en absoluto de conocimiento; como suponían aquellos que decían que Dios no conoce la luz, la que conocen todos, opinión esta que el Filósofo juzga inadmisible.

La autoridad de la Escritura canónica nos enseña la misma verdad. Dice así: "Vió Dios todo lo que había hecho, y todo era muy bueno". Y en la Epístola a los Hebreos dice: "No hay criatura alguna invisible delante de Él; todo está claro y descubierto delante de sus ojos".

bus aliis a se habebit propriam cognitionem.

Praeterea. Quicumque cognoscit perfecte aliquid, cognoscit omnia quae sunt in illo. Sed Deus cognoscit seipsum perfecte. Ergo cognoscit omnia quae sunt in ipso secundum potentiam activam. Sed omnia secundum proprias formas sunt in ipso secundum potentiam activam: cum ipse sit omnis entis principium. Ipse igitur habet cognitionem propriam de omnibus rebus.

Adhuc. Quicumque scit naturam aliquam, scit an illa natura sit communicabilis: non enim animalis naturam sciret perfecte qui nesciret eam pluribus communicabilem esse. Divina autem natura communicabilis est per similitudinem. Scit ergo Deus quot modis eius essentiae aliquid simile esse potest. Sed ex hoc sunt diversitates formarum quod divinam essentiam res diversimode imitantur: unde Philosophus formam naturalem "divinum quoddam" nominat [2]. Deus igitur de rebus habet cognitionem secundum proprias formas.

Praeterea. Apud homines et alios cognoscentes habetur cognitio de rebus prout in sua multitudine sunt ab invicem distinctae. Si igitur Deus res in sua distinctione non cognoscit, sequitur ipsum "insipientissimum esse": sicut et illis qui ponebant Deum non cognoscere "litem", quam omnes cognoscunt; quod pro inconvenienti habet Philosophus, in I "De anima" (c. 5, 10; 410 b) et in III "Metaphysicae" (II, 4, 15; 1000 b).

Hoc etiam auctoritate Scripturae canonicae edocemur. Dicitur namque Gen. 1,31: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Et Heb. 4,13: "Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius: omnia nuda et aperta sunt oculis eius".

[2] I *Phys.*, 9, 3; 192 a.

CAPITULUM LI ET LII

Rationes ad inquirendum qualiter multitudo intellectorum sit in intellectu divino

CAPITULOS LI Y LII

Razones para investigar de qué manera está en el entendimiento divino la multitud de los seres conocidos

Para que la multitud de los seres conocidos no nos induzca a pensar que hay composición en el entendimiento divino, se ha de investigar ahora de qué manera son muchos estos seres conocidos.

No se ha de entender esta multitud como si tuvieran un ser distinto en Dios. Porque o serían seres idénticos a la esencia divina, y entonces la esencia de Dios sería múltiple, consecuencia que hemos demostrado por muchas razones ser falsa; o serían algo añadido a la esencia divina, y entonces se daría en Dios accidente, lo cual es imposible.

Tampoco se puede admitir que estas formas inteligibles existan de por sí. Platón, para evitar los inconvenientes anteriores, parece que admitía esto, introduciendo las ideas. En efecto, las formas de los seres naturales no pueden existir sin materia, como tampoco pueden ser entendidos sin ella. Pero, aunque se admitiese esto, no sería suficiente para decir que Dios conoce la multitud de los seres. Porque, existiendo estas formas fuera de la esencia divina, si Dios no puede conocer la multitud de los seres sin tales formas, como lo requiere la perfección de su entendimiento, se seguiría que su perfección intelectual depende de otro, y, por consiguiente, también su perfección esencial, pues su ser es su entender. Más arriba se ha probado todo lo contrario (c. 13).

Como quiera que Dios es causa de todo lo que está fuera de su esencia, según más adelante demostraremos (l. 2, c. 15), si las dichas formas

Sed ne multitudo intellectorum in intellectum divinum compositionem inducat, investigandus est modus quo ista intellecta sint multa.

Non autem haec multitudo sic intelligi potest quasi multa intellecta habeant esse distinctum in Deo. Ista enim intellecta aut essent idem quod essentia divina: et sic in essentia Dei poneretur aliqua multitudo, quod supra (cc. 18, 20, 42) multipliciter est remotum. Aut essent superaddita essentiae divinae: et sic esset in Deo aliquod accidens, quod supra (c. 23) impossibile esse ostendimus.

Nec iterum potest poni huiusmodi formas intelligibiles per se existere: quod Plato, praedicta inconvenientia vitans, videtur posuisse, introducendo "ideas"[1]. Nam formae rerum naturalium sine materia existere non possunt: cum nec sine materia intelligantur.

Quod etiam si poneretur, nec hoc sufficeret ad ponendum Deum intelligere multitudinem. Nam cum formae praedictae sint extra Dei essentiam, si sine his Deus multitudinem rerum intelligere non posset, quod ad perfectionem sui intellectus requiritur, sequeretur quod sua perfectio in intelligendo ab alio dependeret: et per consequens in essendo, cum suum esse sit suum intelligere. Cuius contrarium supra (c. 13) ostensum est.

Item. Cum omne quod est praeter essentiam suam sit causatum ab eo, ut infra (l. 2, c. 15) ostendetur, necesse est, si formae praedictae extra Deum sunt, ab eo causatas esse. Ipse autem est causa rerum per intellectum, ut infra (l. 2, cc. 23, 24) ostendetur. Ergo Deum intelligere huiusmodi intelligibilia praeexigitur ordine naturae ad hoc quod huiusmodi intelligibilia sint. Non igitur per hoc Deus intelligit multitudinem quod intelligibilia multa per se existunt extra eum.

Adhuc. Intelligibile in actu est intellectus in actu: sicut et sensibile in actu est sensus in actu [2]. Secundum vero quod intelligibile ab intellectu distinguitur, est utrumque in potentia, sicut et in sensu patet: nam neque visus est videns actu, neque visibile videtur actu, nisi cum visus informatur visibilis specie, ut sic ex visu et visibili unum fiat. Si igitur intelligibilia Dei sunt extra intellectum ipsius, sequetur quod intellectus suus sit in potentia, et similiter intelligibilia ipsius. Et sic indigebit aliquo reducente in actu. Quod est impossibile: nam hoc esset eo prius.

Praeterea. Intellectum oportet esse in intelligente. Non igitur sufficit ponere formas rerum per se existentes extra intellectum divinum ad hoc quod Deus multitudinem rerum intelligat, sed oportet quod sint in ipso intellectu divino.

[*Capitulum LII.*] Ex eisdem etiam rationibus apparet quod non potest poni quod multitudo intelligibilium praedictorum sit in aliquo alio intellectu praeter divinum, vel animae vel angeli sive intelligentiae. Nam sic intellectus divinus, quantum ad aliquam suam operationem, dependeret ab

[1] *Phaedo*, 48, 49; *Timaeus* (Did. p. 204 sqq.

existen fuera de Dios, necesariamente han de ser causadas por El. Ahora bien, Dios es causa de los seres por entendimiento. Luego, según el orden de la naturaleza, Dios ha de conocer estos seres inteligibles para que existan. Por lo tanto, Dios no entiende la multitud por el hecho de que existan de por sí muchos seres inteligibles fuera de El.

Lo inteligible en acto es el entendimiento en acto, de la misma manera que lo sensible en acto es el sentido en acto. Mas en cuanto lo inteligible se distingue del entendimiento, son los dos en potencia, como se ve claro en el sentido, pues ni la vista ve actualmente, ni lo visible es visto actualmente si la vista no es informada por la especie de lo visible, de suerte que la vista y lo visible se hagan uno. Si, pues, lo que ha de ser entendido por Dios se halla fuera de su entendimiento, se sigue que está en potencia su entendimiento, como también lo que ha de ser entendido por El. Y, por lo tanto, necesitará un ser que le determine el acto. Pero esto es imposible, porque entonces este ser sería antes que El.

Lo entendido ha de estar en el que entiende. No es suficiente, por lo tanto, admitir las formas de los seres existentes de por sí, fuera del entendimiento divino, para que Dios entienda la multitud de los seres, sino que necesariamente han de existir en el entendimiento divino.

Es evidente, por las mismas razones, que tampoco puede admitirse que la multitud de dichos inteligibles esté en algún otro entendimiento que no sea el divino: ni en el humano ni en el angélico. Porque entonces el entendimiento divino, para alguna operación suya, dependería de un entendimiento posterior, y esto es imposible. En efecto, proviene de Dios lo que está en las cosas, de la misma manera que los seres subsistentes en sí mismos. De donde se precisa el entender divino, por el que Dios es causa, a fin de que existan los dichos

[2] III *De anima* 2, 4; 4, 12; 5, 2; 425 b, 430 a.

seres inteligibles en un entendimiento posterior.

Se seguiría también que el entendimiento divino estaría en potencia, pues sus inteligibles no se hallan unidos a El.

Así como cada uno tiene su propio ser, tiene también su propia operación. Es imposible, por lo tanto, que, por el hecho de que un entendimiento se disponga a obrar, otro ejecute la operación intelectual, sino que la ha de realizar el entendimiento que se dispuso, de la misma manera que todo ser existe por su esencia y no por la de otro. Es imposible, pues, que el entendimiento primero conozca la multitud, porque la multitud de los seres inteligibles existe en un entendimiento segundo.

aliquo posteriori intellectu. Quod etiam est impossibile.

Sicut etiam res in se subsistentes a Deo sunt, ita et quae rebus insunt. Unde et ad esse praedictorum intelligibilium in aliquo posteriorum intellectuum praeexigitur intelligere divinum, per quod Deus est causa.

Sequetur etiam intellectum divinum esse in potentia: cum sua intelligibilia non sint ei coniuncta.

Sicut etiam unicuique est proprium esse, ita et propria operatio. Non igitur esse potest ut per hoc quod aliquis intellectus ad operandum disponitur, alius operationem intellectualem exequatur, sed ipsemet intellectus apud quem dispositio invenitur: sicut unumquodque est per essentiam suam, non per essentiam alterius. Per hoc igitur quod intelligibilia multa sunt apud aliquem secundorum intellectuum, non poterit esse quod intellectus primus multitudinem cognoscat.

CAPITULUM LIII
Solutio praemissae dubitationis

CAPITULO LIII
Solución de la duda propuesta

Si se examina con diligencia la manera como existen en el entendimiento los seres entendidos, puede ser resuelta fácilmente la dificultad propuesta.

Y para remontarnos, en cuanto nos sea posible, de nuestro entendimiento al conocimiento del entendimiento divino, se ha de notar que el objeto exterior captado por nosotros no existe en nuestro entendimiento en su propia naturaleza, sino que es necesario que esté en él su especie, por la que se hace entendimiento en acto. Actualizado por esta especie como por su propia forma, conoce el objeto mismo. Pero no de tal manera que el entender sea una acción que pase al objeto entendido, como la calefacción pasa al objeto calen-

Praemissa autem dubitatio faciliter solvi potest si diligenter inspiciatur qualiter res intellectae in intellectu existant.

Et ut ab intellectu nostro ad divini intellectus cognitionem, prout est possibile, procedamus, considerandum est quod res exterior intellecta a nobis in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam, sed oportet quod species eius sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu. Existens autem in actu per huiusmodi speciem sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam. Non autem ita quod ipsum intelligere sit actio transiens in intellectum, sicut calefactio transit in calefactum, sed manet in

intelligente: sed habet relationem ad rem quae intelligitur, ex eo quod species praedicta, quae est principium intellectualis operationis ut forma, est similitudo illius.

Ulterius autem considerandum est quod intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in seipso quandam intentionem rei intellectae, quae est ratio ipsius, quam significat definitio. Et hoc quidem necessarium est: eo quod intellectus intelligit indifferenter rem absentem et praesentem, in quo cum intellectu imaginatio convenit; sed intellectus hoc amplius habet, quod etiam intelligit rem ut separatam a conditionibus materialibus, sine quibus in rerum natura non existit; et hoc non posset esse nisi intellectus sibi intentionem praedictam formaret.

Haec autem intentio intellecta, cum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili quae facit intellectum in actu, quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium: licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur quod intellectus intentionem formet illi rei similem: quia "quale est unumquodque, talia operatur". Et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur quod intellectus, formando huiusmodi intentionem, rem illam intelligat.

Intellectus autem divinus nulla alia specie intelligit quam essentia sua, ut supra (c. 46) ostensum est. Sed tamen essentia sua est similitudo omnium rerum (c. 29). Per hoc ergo sequitur quod conceptio intellectus divini, prout seipsum intelligit, quae est verbum ipsius, non solum sit similitudo ipsius Dei intellecti, sed etiam omnium quorum est divina

tado, sino que permanece en el inteligente. Sin embargo, este acto guarda alguna relación con el objeto entendido, porque la especie, que es principio de la operación intelectual en cuanto es forma, es semejante del objeto.

Se ha de considerar también que el entendimiento, informado por la especie del objeto, entendiendo, forma en sí mismo una intención de la cosa entendida, que es precisamente su idea, expresada en la definición. Y es necesario que esto sea así porque el entendimiento conoce indiferentemente los objetos ausentes o presentes, en lo cual la imaginación conviene con el entendimiento. Pero el entendimiento tiene algo más, en cuanto que conoce el objeto abstraído de las condiciones materiales, sin las cuales no puede existir en la naturaleza. Y esto no puede realizarse si el entendimiento no forma en sí la intención dicha.

Esta intención, por ser como el término de la operación intelectual, es distinta de la especie inteligible que pone al entendimiento en acto, y que debe de ser tenida como principio de la operación intelectual, aunque ambas sean semejanza del objeto entendido. Y de que la especie inteligible, que es forma del entendimiento y principio del entender, sea semejanza del objeto exterior, resulta que el entendimiento forma una intención, que es semejante al objeto, porque "todo ser obra según su naturaleza". Y de que la intención entendida sea semejante a un objeto, síguese que el entendimiento, formando dicha intención, conoce el objeto mismo.

Por el contrario, el entendimiento divino no conoce por otra especie que por su esencia, como más arriba hemos demostrado. Pero su esencia es la semejanza de todos los seres. Y esto nos hace concluir que la concepción del entendimiento divino, en cuanto se conoce a sí mismo, y que es su propio verbo, no sólo es semejanza del mismo Dios entendido,

sino también de todos los seres de quienes la esencia divina es la semejanza. Y, por lo tanto, Dios puede conocer la multitud de los seres mediante una sola especie inteligible, que es la esencia divina, y una única intención, que es el verbo divino.

essentia similitudo. Sic ergo per unam speciem intelligibilem, quae est divina essentia, et per unam intentionem intellectam, quae est verbum divinum, multa possunt a Deo intelligi.

CAPITULUM LIV

Qualiter divina essentia, una et simplex, sit propria similitudo omnium intelligibilium

CAPITULUM LIV

Cómo la esencia divina, que es una y simple, es la propia semejanza de todos los seres inteligibles

Puede parecer difícil o imposible que lo que es uno y simple, como la esencia divina, sea la razón propia o la semejanza de los diversos seres. En efecto, como quiera que la distinción de los diversos seres estriba en las propias formas, lo que es semejante a alguno en virtud de su propia forma debe ser desemejante a otro. Pero, en cuanto tienen algo de común, no hay inconveniente en que haya alguna semejanza entre diversos seres, como entre el hombre y el asno en cuanto animales. Y de aquí se seguirá que Dios no tiene conocimiento propio de los seres, sino un conocimiento común; porque la operación del conocer es determinada por el modo de estar la semejanza de lo conocido en el cognoscente, como la calefacción, por ejemplo, es determinada por el modo del calor; y esto porque la semejanza de lo conocido está en el cognoscente a modo de forma, mediante la cual obra. Es necesario, por lo tanto, si Dios tiene conocimiento propio de muchos seres, que El sea la razón propia de cada uno. De qué manera sea esto hemos de averiguar al presente.

Como dice el Filósofo en el libro VIII de los "Metafísicos", las formas y las definiciones de las cosas que las enuncian son semejantes a

Sed rursus difficile vel impossibile alicui videri potest quod unum et idem simplex, ut divina essentia, sit propria ratio sive similitudo diversorum. Nam, cum diversarum rerum sit distinctio ratione propriarum formarum, quod alicui secundum propriam formam simile fuerit, alteri necesse est ut dissimile inveniatur. Secundum vero quod diversa aliquid commune habent, nihil prohibet ea similitudinem unam habere, sicut homo et asinus inquantum sunt animalia. Ex quo sequetur quod Deus de rebus propriam cognitionem non habeat, sed communem: nam secundum modum quo similitudo cogniti est in cognoscente, sequitur cognitionis operatio, sicut et calefactio secundum modum caloris; similitudo enim cogniti in cognoscente est sicut forma qua agitur. Oportet igitur, si Deus de pluribus propriam cognitionem habet, quod ipse sit propria ratio singulorum. Quod qualiter sit investigandum est.

Ut enim Philosophus dicit, in VIII "Metaph." (VII, 3, 8; 1043 b), formae et definitiones rerum, quae eas significant, sunt simi-

les numeris. Nam in numeris, una unitate addita vel subtracta, species numeri variatur: ut patet in binario et ternario. Similiter autem est et in definitionibus: nam una differentia addita vel subtracta variat speciem; substantia enim sensibilis absque "rationali", et "rationali" addito, specie differt.

In his autem quae in se multa continent, non sic se habet intellectus ut natura. Nam ea quae ad esse alicuius rei requiruntur illius rei natura divisa esse non patitur: non enim remanebit animalis natura si a corpore anima subtrahatur. Intellectus vero ea quae sunt in esse coniuncta, interdum disiunctim accipere potest, quando unum eorum in alterius rationem non cadit. Et per hoc in ternario potest considerare binarium tantum; et in animali rationali id quod est sensibile tantum. Unde intellectus id quod plura complectitur potest accipere ut propriam rationem plurimorum, apprehendendo aliqua illorum absque aliis. Potest enim accipere denarium ut propriam rationem novenarii, una unitate subtracta; et similiter ut propriam rationem singulorum numerorum infra inclusorum. Similiter etiam in homine accipere potest proprium exemplar animalis irrationalis inquantum huiusmodi, et singularum specierum eius, nisi aliquas differentias adderent positivas. Propter hoc quidam philosophus, Clemens nomine, dixit quod "nobiliora in entibus sunt minus nobilium exemplaria" [1].

Divina autem essentia in se nobilitates omnium entium comprehendit, non quidem per modum compositionis, sed per modum perfectionis, ut supra (c. 31) ostensum est. Forma autem omnis, tam propria quam communis, secundum id quod aliquid ponit, est perfectio quaedam: non autem imperfectionem includit nisi secundum quod deficit a vero esse. Intellectus igitur divinus id

[1] Cf. DION., *De div. nom.*, c. 5.

los números; pues en éstos, si se añade o se resta una unidad, varía la especie del número, como se ve claramente en el dos y el tres; y lo mismo sucede en las definiciones, pues la adición o substracción de una diferencia varía la especie. Así, la substancia sensible sin racionalidad y con racionalidad difiere específicamente.

Ahora bien, en los seres que contienen en sí muchos elementos, el entendimiento no procede al modo de la naturaleza. Pues la naturaleza no permite que se dividan los elementos requeridos para constituir un ser determinado; y así, la naturaleza animal no permanece si se separa el alma del cuerpo. En cambio, el entendimiento es libre para considerar separadamente los elementos que se hallan unidos en un ser cualquiera, siempre que uno no sea incluído en el concepto del otro. Y, por esto, en el número tres puede considerarse solamente el dos, y en el animal racional sólo la parte sensible. De ahí que el entendimiento tiene la facultad de considerar el ser que contiene muchos elementos como la propia razón de ellos, fijándose en uno y haciendo caso omiso de los otros. Puede, por ejemplo, considerar al diez como la propia razón del nueve restándole una unidad o también como la propia razón de cada uno de los números inferiores incluídos en él. En el hombre puede considerar igualmente el ejemplar propio de animal irracional en cuanto tal y de cada una de sus especies, a no ser que se le añadan algunas diferencias positivas. Por esto, cierto filósofo llamado Clemente dijo que los seres más nobles son los ejemplares de los menos nobles.

Pero la esencia divina comprende en sí las excelencias de todos los seres, y las comprende no a modo de composición, sino de perfección, como se ha probado arriba. Ahora bien, toda forma, tanto la propia como la común, es una perfección en cuanto realiza una cosa, y no envuelve imperfección sino en cuanto le falta algo del verdadero ser. Por lo

tanto, el entendimiento divino puede comprender en su esencia lo que es propio de cada ser, conociendo en qué imita su esencia y en qué se aparta de su perfección; es decir, conociendo su esencia como imitable por la vida sin conocimiento, ve la forma propia de la planta; si, por el contrario, la conoce como imitable por el conocimiento no intelectual, ve la forma propia de animal, y así en los otros seres. Está puesto en claro, por lo tanto, que puede considerarse a la esencia divina, en cuanto absolutamente perfecta, como la razón propia de cada uno de los seres. Y, por consiguiente, Dios puede tener por ella conocimiento propio de todos los seres.

Mas porque la razón propia de un ser se distingue de la razón propia de otro, y la distinción es principio de pluralidad, es necesario considerar en el entendimiento divino una cierta distinción y la pluralidad de las razones entendidas, en cuanto lo que está en el entendimiento divino es la razón propia de los diversos seres. De donde, como quiera que esto se verifica según que Dios entiende el propio orden de semejanza que cada criatura guarda con El, se desprende que las razones de las cosas no son muchas o distintas en el entendimiento divino sino en cuanto que Dios conoce cómo las cosas se le pueden asemejar de muchas y diversas maneras. Y en este sentido dice San Agustín que Dios hace al hombre según una razón y según otra al caballo, y que las razones de las cosas se hallan en plural en la mente divina. En esta doctrina se salva de alguna manera la opinión de Platón, que admitía las ideas, en conformidad de las cuales era formado todo lo que existe en las cosas materiales.

quod est proprium unicuique in essentia sua comprehendere potest, intelligendo in quo eius essentiam imitetur, et in quo ab eius perfectione deficit unumquodque: utpote, intelligendo essentiam suam ut imitabilem per modum vitae et non cognitionis, accipit propriam formam plantae; si vero ut imitabilem per modum cognitionis et non intellectus, propriam formam animalis; et sic de aliis. Sic igitur patet quod essentia divina, inquantum est absolute perfecta, potest accipi ut propria ratio singulorum. Unde per eam Deus propriam cognitionem de omnibus habere potest.

Quia vero propria ratio unius distinguitur a propria ratione alterius; distinctio autem est pluralitatis principium: oportet in intellectu divino distinctionem quandam et pluralitatem rationum intellectarum considerare, secundum quod id quod est in intellectu divino est propria ratio diversorum. Unde, cum hoc sit secundum quod Deus intelligit proprium respectum assimilationis quam habet unaquaeque creatura ad ipsum relinquitur quod rationes rerum in intellectu divino non sint plures vel distinctae nisi secundum quod Deus cognoscit res pluribus et diversis modis esse assimilabiles sibi. Et secundum hoc Augustinus dicit [2] quod Deus alia ratione facit hominem et alia equum; et "rationes rerum" pluraliter in mente divina esse dicit. In quo etiam aliqualiter salvatur Platonis opinio ponentis "ideas", secundum quas formarentur omnia quae in rebus materialibus existunt (cf. c. 51, Nec iterum).

[2] *Lib. octoginta trium quaest.*, q. 46.

CAPITULUM LV
Quod Deus omnia simul intelligit

CAPITULO LV
Dios entiende todas las cosas a la vez

Ex his autem ulterius apparet quod Deus omnia simul intelligit.

Intellectus enim noster simul multa actu intelligere non potest, quia, cum "intellectus in actu sit intellectum in actu [1], si plura simul actu intelligeret, sequeretur quod intellectus simul esset plura secundum unum genus, quod est impossibile. Dico autem "secundum unum genus": quia nihil prohibet idem subiectum informari diversis formis diversorum generum, sicut idem corpus est figuratum et coloratum. Species autem intelligibiles, quibus intellectus formatur ad hoc quod sit ipsa intellecta in actu, omnes sunt unius generis: habent enim unam rationem essendi secundum esse intelligibile, licet res quarum sunt species in una essendi non conveniant ratione; unde nec contrariae sunt per contrarietatem rerum quae sunt extra animam. Et inde est quod, quando aliqua multa accipiuntur quocumque modo unita, simul intelliguntur: simul enim intelligit totum continuum, non partem post partem; et similiter simul intelligit propositionem, non prius subiectum et postea praedicatum; quia secundum unam totius speciem omnes partes cognoscit.

Ex his igitur accipere possumus quod quaecumque plura una specie cognoscuntur, simul possunt intelligi. Omnia autem quae Deus cognoscit, una specie cognoscit, quae est sua essentia (c. 46). Omnia igitur simul intelligere potest.

Se demuestra, por la doctrina anterior, que Dios conoce todas las cosas a la vez. En efecto:

Nuestro entendimiento no puede entender en acto muchas cosas a la vez. Porque, como el entendimiento en acto es lo que se entiende actualmente, si aprehendiese muchas cosas a la vez, se seguiría que el entendimiento sería muchas cosas a la vez con un solo género, y esto es imposible. Y digo en un solo género, porque nada impide que un mismo sujeto sea informado por formas de diversos géneros, como, por ejemplo, un mismo cuerpo tiene figura y color. En cambio, las especies inteligibles, que informan el entendimiento para que los seres sean actualmente conocidos, todas son de un mismo género, como quiera que tienen una misma manera de ser en cuanto al ser inteligible, aunque las cosas de quienes son especies no tengan una manera de ser idéntica; y de aquí que no sean contrarias, por más que haya contrariedad entre las cosas que existen fuera del alma. Por esto, cuando muchos seres se encuentran de alguna manera unidos, son entendidos a la vez. Vemos, en efecto, a la vez un todo continuo y no una parte después de otra; e igualmente se entiende a la vez una proposición no el sujeto primero y después el predicado, porque se conocen todas las partes bajo la misma especie del todo. Podemos concluir, por lo tanto, que se puede entender a la vez todo lo que se conoce por una sola especie. Ahora bien, todo lo que Dios conoce lo conoce por una sola especie, que es su esencia; Dios, por lo tanto, puede conocer todas las cosas a la vez.

[1] III *De anima*, 4, 12; 5, 2; 430 a.

La facultad cognoscitiva nada conoce en acto si no media la intención; por esto no vivimos en la imaginación los fantasmas conservados en el órgano, porque la intención no se dirige a ellos. Porque en los seres que obran por voluntad es el apetito el que mueve al acto a las otras potencias. Luego en nosotros no cabe la intuición simultánea de muchos seres, a los cuales no se dirige simultáneamente nuestra intención. En cambio, las cosas que son objeto de una sola intención es necesario que sean entendidas a la vez. En efecto, el que considera la comparación de dos seres, dirige su intención hacia ambos e intuye a la vez a los dos.

Ahora bien, es necesario que caiga bajo una sola intención todo lo que se halla en la esencia divina. Dios intenta ver perfectamente su esencia, y esto es verla en toda su virtualidad, la cual alcanza a todas las cosas Dios, pues, viendo su esencia, intuye todas las cosas a la vez.

El entendimiento que considera sucesivamente muchas cosas, es imposible que tenga una sola operación; como quiera que las operaciones difieren según los objetos, la operación del entendimiento que considera lo primero debe ser necesariamente distinta de la que considera lo segundo. Ahora bien, el entendimiento divino no tiene más que una sola operación, que es su esencia, como se ha probado (c. 45). Por lo tanto, no considera sucesivamente, sino de una vez, todo lo que conoce.

No se comprende la sucesión sin tiempo, ni el tiempo sin movimiento; pues tiempo es la medida del movimiento habida cuenta de lo anterior y posterior. Pero en Dios es imposible cualquier movimiento, como puede deducirse de lo dicho anteriormente (c. 13). Ninguna sucesión se da, pues, en la consideración divina. Y, por lo tanto, considera de una vez todo lo que conoce.

Está ya puesto en claro que el entender de Dios es su propio ser. Pero en el ser de Dios no hay prio-

Item. Vis cognoscitiva non cognoscit aliquid actu nisi adsit intentio: unde et phantasmata in organo conservata interdum non actu imaginamur, quia intentio non fertur ad ea; appetitus enim alias potentias in actum movet in agentibus per voluntatem. Multa igitur ad quae simul intentio non fertur, non simul intuemur. Quae autem oportet sub una intentione cadere, oportet simul esse intellecta: qui enim comparationem duorum considerat, intentionem ad utrumque dirigit et simul intuetur utrumque.

Omnia autem quae sunt in divina scientia sub una intentione necesse est cadere. Intendit enim Deus suam essentiam perfecte videre. Quod est videre ipsam secundum totam virtutem suam, sub qua omnia concluduntur. Deus igitur, videndo essentiam suam, simul omnia intuetur.

Amplius. Intellectus successive multa considerantis impossibile est esse unam tantum operationem: cum enim operationes secundum obiecta differant, oportebit diversam esse operationem intellectus qua considerabitur primum, et qua considerabitur secundum. Intellectus autem divini est una operatio, quae est sua essentia, ut probatum est supra (c. 45). Non igitur successive, sed simul omnia sua cognita considerat.

Adhuc. Successio sine tempore intelligi non potest, nec tempus sine motu: cum tempus sit "numerus motus secundum prius est posterius [2]. In Deo autem impossibile est esse motum aliquem, ut ex supra (c. 13) dictis haberi potest. Nulla igitur est in consideratione divina successio. Et sic omnia quae cognoscit simul considerat.

Item. Intelligere Dei est ipsum suum esse, ut ex supra (c. 45) dictis patet. In esse autem divi-

[2] IV *Phys.*, 9, 5; 219 a.

no non est prius et posterius, sed est totum simul, ut supra (c. 15) ostensum est. Igitur nec consideratio Dei habet prius et posterius, sed omnia simul intelligit.

Praeterea. Omnis intellectus intelligens unum post aliud est quandoque potentia intelligens et quandoque actu: dum enim intelligit primum in actu, intelligit secundum in potentia. Intellectus autem divinus nunquam est in potentia sed semper actu intelligens. Non igitur intelligit res successive, sed omnia simul intelligit.

Huic autem veritati testimonium Sacra Scriptura affert: dicitur enim Iac. 1,17, quod "apud Deum non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio".

ridad ni posterioridad, sino que todo Él es a un tiempo. Por lo tanto, la consideración de Dios no tiene antes y después, sino que entiende todas las cosas a la vez.

Todo entendimiento que conoce una cosa después de otra, unas veces está en potencia y otras en acto; es decir, cuando conoce lo primero en acto, conoce lo segundo en potencia. Pero el entendimiento divino nunca jamás está en potencia, sino siempre entendiendo. No conoce, pues, las cosas sucesivamente, sino a la vez.

La Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad, pues dice Santiago: "En Dios no hay mudanza ni sombra de alteración".

CAPITULUM LVI
Quod cognitio Dei non est habitualis

CAPITULO LVI
El conocimiento de Dios no es habitual

Ex hoc autem apparet quod in Deo non est habitualis cognitio.

In quibuscumque enim est habitualis cognitio, non omnia simul cognoscuntur, sed quaedam cognoscuntur actu, alia cognoscuntur habitu. Deus autem omnia simul actu intelligit, ut probatum est (c. praec.). Non est igitur in eo habitualis cognitio.

Praeterea. Habens habitum et non considerans est quodammodo in potentia, aliter tamen quam ante intelligere. Ostensum est autem quod intellectus divinus nullo modo est in potentia (c. 45). Nullo igitur modo est in ipso habitualis cognitio.

Adhuc. Omnis intellectus habitualiter aliquid cognoscentis est aliud eius essentia quam sua operatio intellectualis, quae est ipsa consideratio: intellectui enim habitualiter cognoscenti deest sua operatio; non autem eius essentia deesse ei potest. In Deo autem sua essentia est sua operatio, ut

Es también claro, según los principios expuestos, que en Dios no hay conocimiento habitual. En efecto:

Todo ser que tenga conocimiento habitual no conoce todas las cosas a la vez, sino que unas las conoce actualmente y otras habitualmente. Pero Dios conoce todas las cosas a la vez. No hay, por lo tanto, en Él conocimiento habitual.

El que tiene el hábito y no considera, está, en cierto modo, en potencia, aunque de distinta manera que antes de conocer. Pero ya se ha demostrado que el entendimiento divino de ningún modo está en potencia. Por lo tanto, de ningún modo hay en Él conocimiento habitual.

La esencia de todo entendimiento que conoce algo habitualmente es distinta de su operación intelectual, que es la misma consideración: al entendimiento que conoce habitualmente le falta su operación, pero es imposible que le falte su esencia. Ahora bien, en Dios su esencia es su

operación. No hay, por lo tanto, en su entendimiento conocimiento habitual.

El entendimiento que conoce sólo habitualmente no se halla en su última perfección, y por esto la felicidad, que es lo mejor, no consiste en un hábito, sino en un acto. Si, pues, Dios conoce habitualmente por su substancia, considerado en su substancia no sería omniperfecto. Pero esta conclusión es contraria a lo que se ha probado anteriormente.

Se ha demostrado ya que Dios conoce por su esencia, no por especies inteligibles añadidas a su esencia. Pero todo entendimiento en estado habitual conoce por algunas especies, porque el hábito o es una habilitación del entendimiento para recibir las especies inteligibles que le hacen inteligente en acto, o es una agrupación ordenada de estas especies que existen en el entendimiento, no según un acto completo, sino de un modo intermedio entre la potencia y el acto. No hay, por lo tanto, en El ciencia habitual.

El hábito es una cierta cualidad. Pero Dios no puede recibir ni cualidad ni accidente alguno. No es, pues, propio de Dios el conocimiento habitual.

Como la disposición del que considera, o quiere, u obra habitualmente, es semejante a la disposición de quien duerme, David, para apartar de Dios toda disposición habitual, dice: "He aquí que no dormitará ni dormirá el que guarda a Israel". De ahí también que diga el Eclesiástico: "Los ojos del Señor son mucho más claros que el sol"; y esto porque el sol está siempre en acto de iluminar.

supra (ibid.) ostensum est. Non est igitur in eius intellectu habitualis cognitio.

Item. Intellectus habitualiter tantum cognoscens non est in sua ultima perfectione: unde nec felicitas, quae est optimum, ponitur secundum habitum, sed secundum actum. Si igitur Deus est habitualiter cognoscens per suam substantiam, secundum suam substantiam consideratus non erit universaliter perfectus. Cuius contrarium ostensum est supra (c. 28).

Amplius. Ostensum est (c. 46) quod ipse est intelligens per essentiam suam, non autem per aliquas species intelligibiles essentiae superadditas. Omnis autem intellectus in habitu per aliquas species intelligit: nam habitus vel est habilitatio quaedam intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens; vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. Non est igitur in ipso habitualis scientia.

Praeterea. Habitus quaedam qualitas est. Deo autem non potest nec qualitas nec aliquod accidens accidere, ut supra (c. 23) probatum est. Non igitur Deo competit habitualis cognitio.

Quia vero dispositio qua quis est habitu tantum considerans aut volens vel agens assimilatur dispositioni dormientis, hinc est quod David, ut habitualem dispositionem a Deo removeret, dicit (Ps. 120, 4): "Ecce, non dormitavit neque dormiet qui custodit Israel". Hinc etiam est quod Eccli. 23,28 dicitur: "Oculi Domini multo sunt lucidiores super solem": nam sol semper est in actu lucendi.

CAPITULUM LVII
Quod cognitio Dei non est discursiva

CAPITULO LVII
El conocimiento de Dios no es discursivo

Ex hoc autem ulterius habetur quod divina consideratio non est ratiocinativa vel discursiva.

Tunc enim ratiocinativa est nostra consideratio quando ab uno considerato in aliud transimus, sicut syllogizando a principiis in conclusiones. Non enim ex hoc aliquis ratiocinatur vel discurrit quod inspicit qualiter conclusio ex praemissis sequatur, simul utrumque considerans: hoc enim contingit non argumentando, sed argumenta iudicando; sicut nec cognitio materialis est ex hoc quod materialia diiudicat. Ostensum est autem (c. 55) quod Deus non considerat unum post aliud quasi successive, sed simul omnia. Non ergo eius cognitio est ratiocinativa vel discursiva: quamvis omnem discursum et ratiocinationem cognoscat.

Item. Omnis ratiocinans alia consideratione intuetur principia et conclusionem: non enim oporteret, consideratis principiis, ad conclusionem procedere, si ex hoc ipso quod principia considerantur conclusiones etiam considerarentur. Deus autem cognoscit omnia operatione una, quae est sua essentia, ut supra (c. 46) probatum est. Non est igitur sua cognitio ratiocinativa.

Praeterea. Omnis ratiocinativa cognitio habet aliquid de potentia et aliquid de actu: nam conclusiones in principiis sunt in potentia. In divino autem intellectu potentia locum non habet, ut supra (c. 16) ostensum est. Non est igitur eius intellectus discursivus.

Amplius. In omni scientia discursiva oportet aliquid esse causatum: nam principia sunt quo-

Otra consecuencia de lo dicho es que el conocimiento de Dios no es raciocinado o discursivo. En efecto:

Nuestro conocimiento es raciocinado cuando pasamos de un objeto a otro, silogizando, por ejemplo, de los principios a las conclusiones. Pero no raciocina o discurre el que examina cómo se saca la conclusión de las premisas, considerando los dos elementos a la vez. Esto se realiza no argumentando, sino juzgando los argumentos; de la misma manera que el conocimiento no es materia por el hecho de juzgar las cosas materiales. Ahora bien, se ha demostrado que Dios no considera una cosa después de la otra sucesivamente, sino todas las cosas a la vez. Luego su conocimiento no es raciocinado o discursivo, aunque conozca todo discurso y raciocinio.

Todo el que raciocina intuye con una consideración distinta los principios y la conclusión; pues no habría necesidad de proceder a la conclusión, una vez vistos los principios, si por el hecho de considerarse éstos se consideraran también las conclusiones. Pero Dios conoce todas las cosas con una sola operación, que es su esencia. Su conocimiento, por lo tanto, no es raciocinado.

Todo conocimiento raciocinado tiene algo de potencia y algo de acto; las conclusiones están en potencia en los principios. Pero en el entendimiento divino no tiene lugar la potencia. Su entendimiento, por lo tanto, no es discursivo.

En toda ciencia discursiva hay necesariamente algo causado; los principios son, en cierto modo, causa

eficiente de la conclusión, y por esto se dice que la demostración es "el silogismo que hace saber". Pero en el conocimiento divino nada puede haber causado, por ser el mismo Dios; es imposible, pues, que la ciencia de Dios sea discursiva.

Lo que se conoce naturalmente nos es notorio sin raciocinio, como sucede con los primeros principios. Pero en Dios no puede haber otro conocimiento que el natural, es más, que el esencial, porque su ciencia es su esencia. El conocimiento de Dios no es, pues, discursivo.

Todo movimiento se ha de reducir a un primer motor que sea solamente motor y no movido. Aquel ser que es la fuente primera del movimiento ha de ser, por lo tanto, motor completamente inmóvil. Tal es el entendimiento divino, como más arriba se ha probado (c. 44). Es necesario, por consiguiente, que sea motor completamente inmóvil. Ahora bien, el raciocinio es un cierto movimiento del entendimiento, que pasa de un objeto a otro. El entendimiento divino no es, por lo tanto, raciocinativo.

Lo más elevado en nosotros es inferior a lo que hay en Dios, pues lo inferior no toca lo superior sino con su parte más alta. Ahora bien, lo más alto en nuestro conocimiento es, no la razón, sino el entendimiento, que es el origen de la razón. Por lo tanto, el conocimiento de Dios no es raciocinativo, sino solamente intelectual.

De Dios se ha de alejar todo defecto, ya que es omniperfecto. Pero el conocimiento raciocinativo tiene su origen en la imperfección de la naturaleza intelectual, porque lo que se conoce por otro es menos notorio que lo que se conoce por sí mismo; y la naturaleza del que conoce no se basta, para llegar a lo que se conoce por otro, sin aquello por lo cual se hace conocido. Ahora bien, en el conocimiento raciocinativo, una cosa se hace conocida por otra. En cambio, lo que se conoce intelectualmente es

dammodo causa efficiens conclusionis: unde et demonstratio dicitur "syllogismus faciens scire"[1]. In divina autem scientia nihil potest esse causatum: cum sit ipse Deus, ut ex superioribus patet (c. 45). Dei igitur scientia non potest esse discursiva.

Adhuc. Ea quae naturaliter cognoscuntur, absque ratiocinatione nobis sunt nota: sicut patet de primis principiis. Sed in Deo non potest esse cognitio nisi naturalis, immo nisi essentialis: sua enim scientia est sua essentia, ut supra (c. 45) probatum est. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa.

Praeterea. Omnem motum necesse est reduci in primum movens quod est movens tantum et non motum. Illud igitur a quo est prima origo motus, oportet omnino esse movens non motum. Hoc autem est intellectus divinus, ut supra (c. 44) ostensum est. Oportet igitur intellectum divinum omnino esse moventem non motum. Ratiocinatio autem est quidam motus intellectus transeuntis ab uno in aliud. Non est igitur divinus intellectus ratiocinativus.

Item. Quod est supremum in nobis est inferius eo quod in Deo est: nam inferius non attingit superius nisi in sui summo. Supremum autem in nostra cognitione est, non ratio, sed intellectus, qui est rationis origo. Dei igitur cognitio non est ratiocinativa, sed intellectualis tantum.

Amplius. A Deo omnis defectus removendus est: eo quod ipse est simpliciter perfectus, ut supra (c. 28) ostensum est. Sed ex imperfectione intellectualis naturae provenit ratiocinativa cognitio. Nam quod per aliud cognoscitur minus est notum eo quod per se cognoscitur; nec ad id quod per aliud est notum natura cognoscentis sufficit sine eo per quod fit notum. In cognitione autem ratiocinativa fit aliquid notum per aliud: quod autem intellec-

[1] I *Poster. Anal.*, 2, 4; 71 b.

tualiter cognoscitur per se est notum, et ad ipsum cognoscendum natura cognoscentis sufficit absque exteriori medio. Unde manifestum est quod defectivus quidam intellectus est ratio. Divina igitur scientia non est ratiocinativa.

Adhuc. Absque rationis discursu comprehenduntur ea quorum species sunt in cognoscente: non enim visus discurrit ad lapidem cognoscendum cuius similitudo in visu est. Divina autem essentia est omnium similitudo, ut supra (c. 54) probatum est. Non igitur procedit ad aliquid cognoscendum per rationis discursum.

Patet etiam solutio eorum quae discursum in divinam scientiam inducere videntur. Tum ex hoc quod per essentiam suam alia novit. Quod quidem ostensum est non fieri discursive: cum eius essentia se habeat ad alia non sicut principium ad conclusiones, sed sicut species ad res cognitas.—Tum ex hoc quod inconveniens forte aliquibus videretur si Deus syllogizare non posset. Habet enim syllogizandi scientiam tanquam iudicans, et non sicut syllogizando discurrens.

Huic autem veritati, rationibus probatae, etiam Sacra Scriptura testimonium perhibet. Dicitur enim Hebr. 4,13: "Omnia nuda et aperta sunt oculis eius". Quae enim ratiocinando scimus non sunt secundum se nobis nuda et aperta, sed ratione aperiuntur et nudantur.

conocido por sí mismo, y la naturaleza del que conoce se basta para conocerlo sin medio exterior. Luego es evidente que la razón es un entendimiento defectuoso. Por lo tanto, la ciencia divina no es raciocinativa.

Se comprenden sin el discurso de la razón los objetos cuyas especies se hallan en el sujeto que conoce: la vista, por ejemplo, no discurre para conocer la piedra, cuya semejanza está en la misma vista. Ahora bien, la esencia divina es la semejanza de todo ser. Por lo tanto, para conocer algo no procede por discurso racional.

Es también manifiesta la solución de los argumentos que parecen introducir el discurso en la ciencia divina. Ya sea porque conoce los otros seres mediante su esencia. Pero se ha demostrado que esto no se verifica por discurso, pues la esencia divina dice relación a los otros seres, no como el principio respecto de las conclusiones, sino como las especies respecto de los objetos conocidos. Ya sea también porque a algunos parece inconveniente que Dios no pueda silogizar. Pero Dios tiene la ciencia de silogizar como el que juzga, no como el que discurre silogizando.

La Sagrada Escritura da también testimonio de esta verdad, que hemos probado racionalmente. Se dice en la Epístola a los Hebreos: "Todas las cosas son patentes y manifiestas a sus ojos". En cambio, las cosas que conocemos por raciocinio no nos son patentes y manifiestas, sino que las descubre y manifiesta la razón.

CAPITULUM LVIII

Quod Deus non intelligit componendo et dividendo

CAPITULO LVIII

Dios no entiende componiendo y dividiendo

Apoyándonos en los mismos principios, podemos establecer que el entendimiento divino no conoce a modo de entendimiento que sintetiza y analiza. En efecto:

Dios conoce todas las cosas viendo su esencia. Y no conoce su esencia componiendo y dividiendo, pues se conoce a sí mismo tal como es, y en El no hay composición. No conoce, por lo tanto, a modo de entendimiento que sintetiza y analiza.

Los objetos que son compuestos y divididos por el entendimiento, están en condición de ser considerados por él mismo separadamente, pues no habría necesidad de composición y división si, por el hecho de aprehender lo que es un objeto cualquiera, se descubriese ya lo accidental que en el mismo hay o no hay. Si, pues, Dios conociese a modo de entendimiento que compone y divide, seguiríase que no consideraría todos los seres en un solo acto intuitivo, sino cada uno por separado. Pero ya se ha demostrado lo contrario anteriormente.

En Dios no puede haber anterior y posterior. Ahora bien, la composición y división es posterior a la consideración de la quididad, que es su principio. Por lo tanto, en la operación del entendimiento divino es imposible la composición y división.

La quididad es el objeto propio del entendimiento; por esto acerca de ella no se equivoca sino accidentalmente; y, en cambio, se equivoca en la composición y división. Igualmente, el sentido siempre es verdadero cuando se trata de objetos propios y se equivoca acerca de los otros objetos. Ahora bien, en el en-

Per eadem etiam ostendi potest quod intellectus divinus non intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

Cognoscit enim omnia cognoscendo essentiam suam (c. 46). Essentiam autem suam non cognoscit componendo et dividendo: cognoscit enim seipsum sicut est: in ipso autem nulla est compositio. Non igitur intelligit per modum intellectus componentis et dividentis.

Adhuc. Ea quae intellectu componuntur et dividuntur nata sunt seorsum ab eo considerari: compositione enim et divisione opus non esset si in hoc ipso quod de aliquo apprehenderetur "quid est", haberetur quid ei inesset vel non inesset. Si igitur Deus intelligeret per modum intellectus componentis et dividentis, sequeretur quod non uno intuitu omnia consideraret, sed seorsum unumquodque. Cuius contrarium supra (c. 55) est ostensum.

Amplius. In Deo non potest esse prius et posterius. Compositio autem et divisio posterior est consideratione eius "quod quid est", quae est eius principium. In operatione igitur divini intellectus compositio et divisio esse non potest.

Item. Proprium obiectum intellectus est "quod quid est": unde circa hoc non decipitur intellectus nisi per accidens, circa compositionem autem et divisionem decipitur; sicut et sensus qui est propriorum semper est verus, in aliis autem fallitur. In intellectu autem divino non est aliquid

per accidens, sed solum quod per se est (c. 23). In divino igitur intellectu non est compositio et divisio, sed solum simplex rei acceptio.

Amplius. Propositionis per intellectum componentem et dividentem formatae compositio in ipso intellectu existit, non in re quae est extra animam. Si igitur intellectus divinus de rebus iudicet per modum intellectus componentis et dividentis, erit intellectus ipse compositus. Quod est impossibile, ut ex supra (c. 18) dictis patet.

Item. Intellectus componens et dividens diversis compositionibus diversa diiudicat: compositio enim intellectus compositionis terminos non excedit; unde compositione qua intellectus diiudicat hominem esse animal, non diiudicat triangulum esse figuram. Compositio autem vel divisio operatio quaedam intellectus est. Si igitur Deus res considerat componendo et dividendo, sequetur quod suum intelligere non sit unum tantum sed multiplex. Et sic etiam sua essentia non erit una tantum: cum sua operatio intellectualis sit sua essentia, ut supra (c. 45) ostensum est.

Non autem propter hoc oportet nos dicere quod enuntiabilia ignorat. Nam essentia sua, cum sit una et simplex, exemplar est omnium multiplicium et compositorum. Et sic per ipsam Deus omnem multitudinem et compositionem tam naturae quam rationis cognoscit.

His autem Sacrae Scripturae auctoritas consonat. Dicitur enim Isaiae 55,8: "Non enim cogitationes meae cogitationes vestrae". Et tamen in Psalmo (93, 5. 11) dicitur: "Dominus scit cogitationes hominum", quas constat per compositionem et divisionem intellectus procedere.

Dionysius etiam dicit, VII cap. De div. nom.: "Igitur divina sa-

tendimiento divino no hay algo accidental, sino sólo lo que es esencial. Por lo tanto, en él no se da composición y división, sino únicamente la simple aprehensión del objeto.

La composición de una proposición formada por el entendimiento, que compone y divide, existe en el entendimiento, no en el objeto exterior. Si pues, el entendimiento divino juzga de las cosas de la misma manera que un entendimiento que compone y divide, será un entendimiento compuesto. Pero esto es imposible.

El entendimiento que compone y divide juzga de los diferentes objetos con diversas composiciones, pues la composición del entendimiento no excede los términos de la misma composición; y por esto no juzga con la misma composición que el triángulo es una figura geométrica y que el hombre es animal. La composición o la división es una operación del entendimiento. Si, pues, Dios considera las cosas componiendo y dividiendo, síguese que su entendimiento no es uno, sino múltiple; y, en consecuencia, su esencia tampoco es una, como quiera que su operación intelectual es su esencia.

Sin embargo, no es lícito afirmar, basándonos en esto, que ignore lo que se enuncia por una proposición. Porque su esencia, siendo una y simple, es el ejemplar de todos los seres múltiples y compuestos. Y, por lo tanto, mediante ella, Dios conoce toda multitud y composición, tanto natural como de razón.

Además, esta doctrina es conforme a lo que dice la Sagrada Escritura, pues se lee en Isaías: "Porque no son mis pensamientos vuestros pensamientos". Y, sin embargo, se dice en el Salmo: "Dios conoce los pensamientos de los hombres"; pensamientos que resultan de la composición y división del entendimiento.

El Dionisio dice también: "La sabiduría divina, conociéndose a sí

misma, conoce todas las cosas: las materiales, inmaterialmente; las divisibles, indivisiblemente; las muchas, juntamente.

pientia, seipsam cognoscens, cognoscit omnia, et materialia immaterialiter, et indivisibiliter divisibilia, et multa unitive".

CAPITULUM LIX

Quod a Deo non excluditur veritas enuntiabilium

CAPITULO LIX

No se excluye de Dios la verdad enunciada en las proposiciones

De lo dicho se deduce que, aun cuando el conocimiento del entendimiento divino no se realiza a la manera de un entendimiento que compone y divide, sin embargo, no hemos de excluir de él la verdad, que, según el Filósofo, no se encuentra más que en la composición y división del entendimiento. En efecto:

Como quiera que la verdad intelectual es la adecuación del entendimiento y el objeto, en el sentido de que el entendimiento dice ser lo que es y no ser lo que no es, la verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice. Pues no se requiere para la verdad intelectual que el entender adecue con el objeto, porque muchas veces el objeto es material, pero el entender es inmaterial; sino que es necesario que lo que el entendimiento dice y conoce al entender, adecue con el objeto, es decir, que sea en realidad como el entendimiento dice. Ahora bien, Dios conoce con su inteligencia simple y que no admite composición ni división, no sólo las quididades de las cosas, sino también las enunciaciones. Y, en consecuencia, lo que el entendimiento divino dice al entender, es composición y división. Por lo tanto, la verdad no se ha de excluir del entendimiento divino por causa de su simplicidad.

Cuando se enuncia o se entiende un simple incomplejo, éste de suyo ni adecua ni deja de adecuar con el objeto, porque la igualdad o desigualdad se predica por comparación, y

Ex hoc autem apparet quod, licet divini intellectus cognitio non se habeat ad modum intellectus componentis et dividentis, non tamen excluditur ab eo veritas, quae, secundum Philosophum [1], solum circa compositionem et divisionem intellectus est.

Cum enim veritas intellectus sit "adaequatio intellectus et rei [2], secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est" [3], ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit. Non enim ad veritatem intellectus exigitur ut ipsum intelligere rei aequetur, cum res interdum sit materialis, intelligere vero immateriale: sed illud quod intellectus intelligendo dicit et cognoscit, oportet esse rei aequatum, ut scilicet ita sit in re sicut intellectus dicit. Deus autem sua simplici intelligentia, in qua non est compositio et divisio, cognoscit non solum rerum quidditates, sed etiam enuntiationes, ut ostensum est (c. praec.). Et sic illud quod intellectus divinus intelligendo dicit est compositio et divisio. Non ergo excluditur veritas ab intellectu divino ratione suae simplicitatis.

Amplius. Cum aliquod incomplexum vel dicitur vel intelligitur, ipsum quidem incomplexum, quantum est de se, non est rei aequatum nec rei inaequale: cum

[1] V *Metaph.*, 6, 1; 1027 b; III *De anima*, 6; 430 a.
[2] ISAAC, *De definitionibus*.
[3] Cf. III *Metaph.*, 7, 1; 1011 b.

aequalitas et inaequalitas secundum comparationem dicantur; incomplexum autem, quantum est de se, non continet aliquam comparationem vel applicationem ad rem. Unde de se nec verum nec falsum dici potest: sed tantum complexum, in quo designatur comparatio incomplexi ad rem per notam compositionis aut divisionis. Intellectus tamen incomplexus, intelligendo "quod quid est", apprehendit quidditatem rei in quadam comparatione ad rem: quia apprehendit eam ut huius rei quidditatem. Unde, licet ipsum incomplexum, vel etiam definitio, non sit secundum se verum vel falsum, tamen intellectus apprehendens "quod quid est" dicitur quidem per se semper esse verus, ut patet in III "De anima" (c. 6, 7; 430 b); etsi per accidens possit esse falsus, inquantum vel definitio includit aliquam complexionem, vel partium definitionis ad invicem, vel totius definitionis ad definitum. Unde definitio dicetur, secundum quod intelligitur ut huius vel illius rei definitio, secundum quod ab intellectu accipitur, vel simpliciter falsa, si partes definitionis non cohaereant invicem, ut si dicatur "animal insensibile"; vel falsa secundum hanc rem, prout definitio circuli accipitur ut trianguli. Dato igitur, per impossibile, quod intellectus divinus solum incomplexa cognosceret, adhuc esset verus, cognoscendo suam quidditatem ut suam.

Adhuc. Divina simplicitas perfectionem non excludit: quia in suo esse simplici habet quicquid perfectionis in aliis rebus per quandam aggregationem perfectionum seu formarum invenitur, ut supra (cc. 28, 31) ostensum est. Intellectus autem noster, apprehendendo incomplexa, nondum pertingit ad ultimam suam perfectionem, quia adhuc est in potentia respectu compositionis vel divisionis: sicut et in naturalibus

lo incomplejo de suyo no contiene ninguna comparación o aplicación al objeto. Por esto de suyo no puede afirmarse que es verdadero ni que es falso. Esto solamente se puede afirmar del complejo, en el que se designa la comparación del incomplejo con el objeto por la nota de composición o división. Ahora bien, el entendimiento incomplejo, conociendo lo que una cosa es, capta la quididad de la cosa en una cierta comparación con la misma, pues la aprehende como la quididad de tal cosa. Y de aquí resulta que, aun cuando el incomplejo, o también la definición, no sea de suyo verdadero o falso, sin embargo, el entendimiento que aprehende "lo que una cosa es" se dice que de suyo siempre es verdadero, como consta en el III "De anima", aunque accidentalmente pueda ser falso, en cuanto la definición incluye alguna complejidad, o de las partes de la definición entre sí, o de toda la definición con lo definido. Por esto la definición, en cuanto es comprendida por el entendimiento y aplicada a tal o cual cosa, será considerada como absolutamente falsa si las partes de la definición no concuerdan entre sí, como si, por ejemplo, dijésemos que el animal es un ser insensible; o será tenida por falsa en un sentido determinado, como si, por ejemplo, tomáramos la definición del círculo por la del triángulo. Admitida, por lo tanto, la imposibilidad de que el entendimiento divino conociese únicamente los incomplejos simples, aun así sería verdadero, conociendo como suya su propia quididad.

La simplicidad divina no excluye la perfección, porque en la simplicidad de su ser tiene toda la perfección que se halla en los otros seres en virtud de una cierta agregación de perfecciones o formas. Por otra parte, nuestro entendimiento, mientras capta los incomplejos, no ha llegado todavía a su última perfección, porque está en potencia respecto de la composición y división,

de la misma manera que en la naturaleza los seres simples están en potencia respecto de los compuestos, y las partes respecto del todo. Dios, pues, en virtud de la simplicidad de su inteligencia, posee la perfección del conocimiento que nuestro entendimiento tiene por el doble conocimiento de lo complejo y de lo incomplejo. Pero la verdad sigue a nuestro entendimiento en el conocimiento perfecto de sí cuando ha llegado ya hasta la composición. Luego la verdad está también en la simple inteligencia de Dios.

Por ser Dios el bien de todo otro bien, es decir, que tiene en sí toda bondad, no le puede faltar la bondad del entendimiento. Pero la verdad es el bien del entendimiento, según el Filósofo. Luego la verdad está en Dios.

En este sentido se dice en el Salmo: "Dios es veraz".

simplicia sunt in potentia respectu commixtorum, et partes respectu totius. Deus igitur secundum suam simplicem intelligentiam illam perfectionem cognitionis habet quam intellectus noster habet per utramque cognitionem, et complexorum et incomplexorum. Sed veritas consequitur intellectum nostrum in sui perfecta cognitione, quando iam usque ad compositionem pervenit. Ergo et in ipsa simplici Dei intelligentia est veritas.

Item. Cum Deus "omnis boni bonum" sit, utpote omnes bonitates in se habens, ut supra (c. 40) ostensum est, bonitas intellectus ei deesse non potest. Sed "verum est bonum intellectus"; ut patet per Philosophum, in VI "Ethicorum" (c. 2, 3; 1139 a). Ergo veritas in Deo est.

Et hoc est quod dicitur in Psalmo[4]: "Est autem Deus verax".

CAPITULUM LX
Quod Deus est veritas

CAPITULO LX
Dios es la verdad

En lo ya dicho se ve claro que el mismo Dios es la verdad. En efecto:

La verdad es una cierta perfección de la inteligencia o de la operación intelectual (c. prec.). Ahora bien, el entender de Dios es su substancia. Este entender, como quiera que es ser divino, es perfecto, no en virtud de una perfección añadida, sino por sí mismo, como ya se ha dicho del ser divino (c. 28). Queda, pues, probado que la substancia divina es la verdad misma.

La verdad es, según opinión del Filósofo, el bien del entendimiento. Ya se ha demostrado más arriba que Dios es su propia bondad (c. 38). Luego es también su propia verdad.

Ex praemissis autem apparet quod ipse Deus est veritas.

Veritas enim quaedam perfectio est intelligentiae, sive intellectualis operationis, ut dictum est (c. praec.). Intelligere autem Dei est sua substantia (c. 45). Ipsum etiam intelligere, cum sit divinum esse, ut ostensum est (ibid.), non supervenienti aliqua perfectione perfectum est, sed est per seipsum perfectum: sicut et de divino esse supra (c. 28) ostensum est. Relinquitur igitur quod divina substantia sit ipsa veritas.

Item. "Veritas est quaedam bonitas intellectus", secundum Philosophum[1]. Deus autem est sua bonitas, ut supra (c. 38) ostensum est. Ergo est etiam sua veritas.

[4] Cf. Rom. 3,4.
[1] VI *Ethic.*, 2, 3; 1139 a.

Praeterea. De Deo nihil participative dici potest: cum sit suum esse, quod nihil participat (c. 23). Sed veritas est in Deo, ut supra (c. praec.) ostensum est. Si igitur non dicatur participative, oportet quod dicatur essentialiter. Deus ergo est sua veritas.

Amplius. Licet verum proprie "non sit in rebus sed in mente", secundum Philosophum[2], res tamen interdum vera dicitur, secundum quod proprie actum propriae naturae consequitur. Unde Avicenna dicit, in sua "Metaphysica" (t. 8, 6), quod "veritas rei est proprietas esse uniuscuiusque rei quod stabilitum est ei", inquantum talis res nata est de se facere veram aestimationem, et inquantum propriam sui rationem quae est in mente divina, imitatur. Sed Deus est sua essentia. Ergo, sive de veritate intellectus loquamur sive de veritate rei, Deus est sua veritas.

Hoc autem confirmatur auctoritate Domini de se dicentis, Io 14,6: "Ego sum via, veritas et vita".

[2] V *Metaph.*, 4, 1; 1027 b.

Nada se puede atribuir a Dios por participación, pues es su mismo ser, que nada participa. Pero la verdad está en Dios. Por lo tanto, si no se le atribuye por participación, se habrá de predicar de El esencialmente. Luego Dios es su propia verdad.

Aunque la verdad, propiamente hablando, no se halla en las cosas, sino en la mente, como dice el Filósofo ("Metaf.", VI), sin embargo, una cosa se dice a veces verdadera en cuanto consigue propiamente el acto de su naturaleza propia. En este sentido dice Avicena en su "Metafísica" que la verdad de una cosa es la propiedad del ser que a cada una de las cosas ha sido determinado, en cuanto tal cosa está en condiciones de dar de sí misma una idea verdadera y en cuanto imita la razón propia que de sí existe en la mente divina. Pero Dios es su esencia. Luego, ya hablemos de la verdad del entendimiento, ya de la verdad de la cosa, Dios es su propia verdad.

Esta doctrina está confirmada por la autoridad del Señor, que dice de sí mismo: "Yo soy el camino, la verdad y la vida".

CAPITULUM LXI
Quod Deus est purissima veritas

CAPITULO LXI
Dios es la verdad más pura

Hoc autem ostenso, manifestum est quod in Deo est pura veritas, cui nulla falsitas vel deceptio admisceri potest.

Veritas enim falsitatem non compatitur: sicut nec albedo nigredinem. Deus autem non solum est verus, sed est ipsa veritas (c. praec.). Ergo in eo falsitas esse non potest.

Amplius. Intellectus non decipitur in cognoscendo quod quid est: sicut nec sensus in proprio

Esto probado, es evidente que en Dios está la verdad pura, a la cual no alcanza la falsedad o el engaño. En efecto:

La verdad es incompatible con la falsedad, como la blancura con lo negro. Ahora bien, Dios no sólo es verdadero, sino la verdad misma. Luego en El no puede haber falsedad.

El entendimiento no se engaña en el conocimiento de la quididad, como tampoco el sentido respecto del sen-

sible propio. Ahora bien, se ha demostrado que todo el conocimiento del entendimiento divino es a modo del entendimiento que conoce la quididad (c. 58). Es imposible, por lo tanto, que haya en el conocimiento divino error o falsedad.

El entendimiento no yerra en los primeros principios, pero sí algunas veces en las conclusiones a que se llega discurriendo sobre los primeros principios. Ahora bien, el entendimiento divino no es raciocinativo o discursivo. Ni hay, por lo tanto, en él falsedad o engaño.

Cuanto más alta es una facultad cognoscitiva, tanto más universal es su objeto propio y abarca más cosas en sí; por esto, lo que la vista conoce accidentalmente, el sentido común o la imaginación lo captan como contenido en su objeto propio. Pero el poder del entendimiento divino está en el grado más alto del conocer. Luego todos los objetos cognoscibles son para El como objetos propios, conocidos por sí y no accidentalmente. Ahora bien, en tales objetos la facultad cognoscitiva no yerra. Por lo tanto, el entendimiento divino no puede errar en ningún objeto.

La virtud intelectual es una perfección del entendimiento en el acto de conocer, y por ella el entendimiento no dice la falsedad, sino la verdad; pues decir la verdad es un acto bueno del entendimiento, y es propio de la virtud hacer el acto bueno. Pero el entendimiento divino por su naturaleza es más perfecto que el humano por el hábito de la virtud, pues se halla en la cúspide de la perfección. Luego queda probado que en el entendimiento divino no puede haber falsedad.

La ciencia del entendimiento humano es causada, en cierto modo, por las cosas; de donde los objetos son la medida de la ciencia humana, y por esto es verdadero lo que afirma el entendimiento, porque las cosas son así, y no al contrario. Ahora bien, el entendimiento divino es

sensibili (cf. c. 59). Omnis autem cognitio divini intellectus se habet ad modum intellectus cognoscentis quod quid est, ut ostensum est (c. 58). Impossibile est igitur in divina cognitione errorem sive deceptionem aut falsitatem esse.

Praeterea. Intellectus in primis principiis non errat, sed in conclusionibus interdum, ad quas ex principiis primis ratiocinando procedit. Intellectus autem divinus non est ratiocinativus aut discursivus, ut supra (c. 57) ostensum est. Non igitur potest esse in ipso falsitas aut deceptio.

Item. Quanto aliqua vis cognoscitiva est altior, tanto eius proprium obiectum est universalius, plura sub se continens: unde illud quod visus cognoscit per accidens, sensus communis aut imaginatio apprehendit ut sub proprio obiecto contentum. Sed vis divini intellectus est in fine sublimitatis in cognoscendo. Ergo omnia cognoscibilia comparantur ad ipsum sicut cognoscibilia proprie et per se et non secundum accidens. In talibus autem virtus cognoscitiva non errat. In nullo igitur cognoscibili possibile est divinum intellectum errare.

Amplius. Virtus intellectualis est quaedam perfectio intellectus in cognoscendo. Secundum autem virtutem intellectualem non contingit intellectum falsum dicere, sed semper verum: verum enim dicere est bonus actus intellectus, virtutis autem est "actum bonum reddere" [1]. Sed divinus intellectus perfectior est per suam naturam quam intellectus humanus per habitum virtutis: est enim in fine perfectionis (c. 28). Relinquitur igitur quod in intellectu divino non potest esse falsitas.

Adhuc. Scientia intellectus humani a rebus quodammodo causatur: unde provenit quod scibilia sunt mensura scientiae humanae; ex hoc enim verum est quod intellectu diiudicatur, quia res ita se habet, et non e converso. Intellectus autem divinus per suam scientiam est causa re-

[1] II *Ethic.*, 6, 2; 1106 a.

rum. Unde oportet quod scientia eius sit mensura rerum: sicut ars est mensura artificiatorum, quorum unumquodque in tantum perfectum est inquantum arti concordat. Talis igitur est comparatio intellectus divini ad res qualis rerum ad intellectum humanum. Falsitas autem causata ex inaequalitate intellectus humani et rei non est in rebus, sed in intellectu. Si igitur non esset omnimoda adaequatio intellectus divini ad res, falsitas esset in rebus, non in intellectu divino. Nec tamen in rebus est falsitas: quia quantum unumquodque habet de esse, tantum habet de veritate. Nulla igitur inaequalitas est inter intellectum divinum et res; nec aliqua falsitas in intellectu divino esse potest.

Item. Sicut "verum est bonum intellectus" ita "falsum est malum ipsius" [2]: naturaliter enim appetimus verum cognoscere et refugimus falso decipi. Malum autem in Deo esse non potest, ut probatum est (c. 39). Non potest igitur in eo esse falsitas.

Hinc est quod dicitur Rom. 3,4: "Est autem Deus verax"; et Num. 23,19: "Non est Deus ut homo, ut mentiatur"; et I Io. 1,5: "Deus lux est, et tenebrae in eo non sunt ullae".

[2] VI *Ethic.*, 2, 3; 1139 a.

causa de las cosas por su ciencia. Su ciencia es, pues, necesariamente la medida de las cosas, como el arte es medida de los objetos artificiales, los cuales son perfectos en cuanto concuerdan con él. Por lo tanto, la comparación del entendimiento divino a las cosas es tal cual la comparación de las cosas al entendimiento humano. Ahora bien, la falsedad proveniente de la inecuación del entendimiento humano y la cosa no está en las cosas, sino en el entendimiento. Luego, si no hubiera entera adecuación del entendimiento divino respecto de las cosas, la falsedad estaría en las cosas y no en el entendimiento divino. Pero tampoco hay falsedad en las cosas, porque tienen de verdad cuanto tienen de ser. No hay, pues, inecuación entre el entendimiento divino y las cosas, ni hay, por lo tanto, en el entendimiento divino falsedad alguna.

De la misma manera que la verdad es el bien del entendimiento, la falsedad es su mal, pues naturalmente deseamos conocer la verdad y huímos de caer en la falsedad. Ahora bien, en Dios es imposible el mal (c. 39). Por lo tanto, en El no puede haber falsedad.

Por esto se dice en la Epístola a los Romanos: "Dios es veraz"; y en los Números: "No es Dios como el hombre para que mienta"; y en la I Epístola de San Juan: "Dios es luz y en El no hay tiniebla alguna".

CAPITULUM LXII

Quod divina veritas est prima et summa veritas

CAPITULO LXII

La verdad divina es la primera y suma verdad

Ex his autem quae ostensa sunt manifeste habetur quod divina veritas sit prima et summa veritas.

"Sicut enim est dispositio rerum in esse, ita et in veritate",

Por lo ya demostrado se ve claramente que la verdad divina es la primera y suma verdad.

Como enseña el Filósofo ("Metaf.", II), la disposición de las cosas

respecto de la verdad es la misma que respecto al ser. Y esto es así, porque la verdad y el ser se siguen mutuamente; porque, en efecto, hay verdad cuando se dice ser lo que es y no ser lo que no es. Pero el ser divino es el primero y perfectísimo. Luego su verdad es la primera y suma verdad.

Lo que conviene a un ser en virtud de su esencia, le conviene de una manera perfectísima. Pero la verdad es un atributo esencial de Dios (c. 60); su verdad, por lo tanto, es la primera y suma verdad.

Hay verdad en nuestro entendimiento porque adecua con el objeto entendido. Ahora bien, la unidad es causa de la adecuación, como se prueba en el V de los "Metafísicos". Como quiera que en el entendimiento divino es absolutamente idéntico el entendimiento y lo que se entiende, su verdad será la primera y suma verdad.

Lo que es medida en cualquier género es lo más perfecto en dicho género; de donde el blanco es medida de todos los colores. Pero la verdad divina es medida de toda otra verdad. En efecto, la verdad de nuestro entendimiento es medida por el objeto exterior, pues se dice que nuestro entendimiento es verdadero cuando concuerda con el objeto; en cambio, la verdad del objeto se mide con relación al entendimiento divino, que es causa de las cosas, como más adelante probaremos (cf. 2, c. 24). De la misma manera, la verdad de los objetos de arte es medida por el arte del artífice, pues un mueble es verdadero cuando concuerda con el arte. Ahora bien, como quiera que Dios es el entendimiento primero y el primer ser inteligible, necesariamente su verdad ha de medir la verdad de cualquier entendimiento, si, como dice el Filósofo, cada uno ha de ser medido por el primero de su género ("Metaf.", X). Por lo tanto, la verdad divina es la primera y perfectísima verdad.

ut patet per Philosophum, in II "Metaph." (I a, 1,5; 993 b): et hoc ideo quia verum et ens se invicem consequuntur; est enim verum "cum dicitur esse quod est vel non esse quod non est"[1]. Sed divinum esse est primum et perfectissimum. Ergo et sua veritas est prima et summa.

Item. Quod per essentiam alicui convenit, perfectissime ei convenit. Sed veritas Deo attribuitur essentialiter, ut ostensum est (c. 60). Sua igitur veritas est summa et prima veritas.

Praeterea. Veritas in nostro intellectu ex hoc est quod adaequatur rei intellectae. Aequalitatis autem causa est unitas, ut patet in V "Metaphysicae" (IV, 15, 4; 1021 a). Cum igitur in intellectu divino sit omnino idem intellectus et quod intelligitur, sua veritas erit prima et summa veritas.

Amplius. Illud quod est mensura in unoquoque genere, est perfectissimum illius generis: unde omnes colores mensurantur albo. Sed divina veritas est mensura omnis veritatis. Veritas enim nostri intellectus mensuratur a re quae est extra animam, ex hoc enim intellectus noster verus dicitur quod consonat rei: veritas autem rei mensuratur ad intellectum divinum, qui est causa rerum, ut infra (l. 2, c. 24) probabitur; sicut veritas artificiatorum ab arte artificis; tunc enim vera est arca quando consonat arti. Cum etiam Deus sit primus intellectus et primum intelligibile, oportet quod veritas intellectus cuiuslibet eius veritate mensuratur: si "unumquodque mensuratur primo sui generis", ut Philosophus tradit, in X "Metaphysicae" (IX, 1, 7, 8; 1052 b). Divina igitur veritas est prima, summa et perfectissima veritas.

[1] III *Metaph.*, 7, 1; 1011 b.

CAPITULUM LXIII

Rationes volentium subtrahere Deo cognitionem singularium

CAPITULO LXIII

Razones de los que quieren substraer a Dios el conocimiento de los seres particulares

Sunt autem quidam qui perfectioni divinae cognitionis singularium notitiam subtrahere nituntur. Ad quod quidem confirmandum septem viis procedunt.

Prima est ex ipsa singularitatis conditione. Cum enim singularitatis principium sit materia signata, non videtur per aliquam virtutem immaterialem singularia posse cognosci, si omnis cognitio per quandam assimilationem fiat. Unde et in nobis illae solae potentiae singularia apprehendunt quae materialibus organis utuntur, ut imaginatio et sensus et huiusmodi; intellectus autem noster, quia immaterialis est, singularia non cognoscit. Multo igitur minus intellectus divinus singularium est cognoscitivus, qui maxime a materia recedit. Et sic nullo modo videtur quod Deus singularia cognoscere possit.

Secunda est quod singularia non semper sunt. Aut igitur semper scientur a Deo: aut quandoque scientur et quandoque non scientur. Primum esse non potest: quia de eo quod non est non potest esse scientia, quae solum verorum est; ea autem quae non sunt, vera esse non possunt. Secundum etiam esse non potest: quia divini intellectus cognitio est omnino invariabilis, ut ostensum est (c. 45).

Tertia, ex eo quod non omnia singularia de necessitate proveniunt, sed quaedam contingenter. Unde de eis certa cognitio esse non potest nisi quando sunt. Certa enim cognitio est quae falli non potest: cognitio autem omnis quae est de contingenti, cum futurum est, falli potest; potest enim evenire oppositum eius quod cognitione tenetur; si enim non posset oppositum evenire, iam

Hay algunos que se esfuerzan por substraer a la perfección del conocimiento divino la noción de los singulares. Y para ello aducen siete razones.

La primera se apoya en la condición misma de la singularidad. Como quiera que el principio de la singularidad sea una materia determinada, si todo conocimiento se realiza por asimilación, parece imposible que una virtud inmaterial conozca lo singular. Por esto, en nosotros, solamente captan lo singular las potencias que usan de órganos materiales, como la imaginación, los sentidos y otros semejantes. En cambio, nuestro entendimiento, por ser inmaterial, no conoce lo singular. Mucho menos lo conocerá el entendimiento divino, que es lo más alejado de la materia. Y, por consiguiente, es claro que Dios no puede de ningún modo conocer lo singular.

La segunda es porque lo singular no existe siempre. Ahora bien, o Dios lo conoce siempre, o unas veces lo conoce y otras no. Lo primero es imposible, porque no puede haber ciencia de lo que no es, ya que la ciencia es de la verdad, y lo que no es no puede ser verdad. Tampoco es posible lo segundo, porque se ha demostrado ya que el conocimiento divino es invariable (c. 45).

La tercera razón parte de que no es necesaria la existencia de todos los seres singulares, sino que algunos son contingentes. Y de éstos no puede tenerse un conocimiento cierto sino cuando existen. En efecto, el conocimiento cierto es infalible. Y, en cambio, todo conocimiento de

lo contingente, por ser futuro, es falible, pues podría suceder muy bien lo contrario de lo que se conoce; y si esto no es posible, lo contingente sería ya necesario. No podemos por esto tener ciencia de los futuros contingentes, sino una cierta estimación conjetural. Por otra parte, es necesario admitir que todo conocimiento de Dios es cierto e infalible, como ya hemos probado (c. 61). Además, también se ha demostrado la imposibilidad de que Dios comience a conocer de nuevo (c. 45), por su inmutabilidad. Por consiguiente, de todo esto se deduce que Dios no conoce lo singular contingente.

La cuarta razón se apoya en que la voluntad es causa de algunos singulares. Y el efecto antes de existir no puede ser conocido sino en su causa; sólo así puede existir antes que comience a existir en sí mismo. Ahora bien, nadie puede conocer con certeza los movimientos de la voluntad, sino el sujeto bajo cuya potestad están. Parece, pues, imposible que Dios tenga conocimiento eterno de los singulares, que tienen por causa la voluntad.

La quinta proviene de la infinitud de los singulares. En efecto, "lo infinito en cuanto tal es desconocido", porque todo lo que se conoce es medido, en cierto modo, por la comprensión del sujeto cognoscente, ya que la medición no es más que una certificación de lo medido. Por esto, todo arte rechaza lo infinito. Ahora bien, los singulares son infinitos, al menos en potencia. Parece imposible, por lo tanto, que Dios conozca los singulares.

La sexta razón se basa en la vileza de los singulares. Como quiera que la nobleza de una ciencia proviene de la nobleza de su objeto, parece lógico que también la vileza del objeto influya en la vileza de la ciencia. Pero el entendimiento divino es nobilísimo. Su nobleza, por lo tanto, no permite que Dios conozca ciertos singulares vilísimos.

La séptima, en fin, se apoya en la

necessarium esset. Unde et de contingentibus futuris non potest esse in nobis scientia, sed coniecturalis aestimatio quaedam. Supponere autem oportet omnem Dei cognitionem esse certissimam et infallibilem, ut supra (c. 61) ostensum est. Impossibile est etiam quod Deus aliquid de novo cognoscere incipiat, propter eius immutabilitatem, ut dictum est (c. 45). Ex his igitur videtur sequi quod singularia contingentia non cognoscat.

Quarta est ex hoc quod quorundam singularium causa est voluntas. Effectus autem, antequam sit, non potest nisi in sua causa cognosci: sic enim solum esse potest antequam in se esse incipiat. Motus autem voluntatis a nullo possunt per certitudinem cognosci nisi a volente, in cuius potestate sunt. Impossibile igitur videtur quod Deus de huiusmodi singularibus quae causam ex voluntate sumunt, notitiam aeternam habeat.

Quinta est ex singularium infinitate. "Infinitum enim, inquantum huiusmodi, est ignotum"[1]: nam omne quod cognoscitur sub cognoscentis comprehensione quodammodo mensuratur; cum mensuratio nihil aliud sit quam quaedam certificatio rei mensuratae. Unde omnis ars infinita repudiat. Singularia autem sunt infinita, ad minus in potentia. Impossibile igitur videtur quod Deus singularia cognoscat.

Sexta est ex ipsa vilitate singularium. Cum enim nobilitas scientiae ex nobilitate scibilis quodammodo pensetur, vilitas etiam scibilis in vilitatem scientiae redundare videtur. Divinus autem intellectus nobilissimus est. Non igitur eius nobilitas patitur quod Deus quaedam vilissima inter singularia cognoscat.

Septima est ex malitia quae in

[1] I *Phys.* 4, 4; 187 b.

quibusdam singularibus invenitur. Cum enim cognitum sit aliquo modo in cognoscente; malum autem in Deo esse non possit, ut supra (c. 39) ostensum est: videtur sequi quod Deus malum et privationem omnino non cognoscat, sed solum intellectus qui est in potentia; privatio enim non nisi in potentia esse potest. Et ex hoc sequitur quod non habeat Deus de singularibus notitiam, in quibus malum et privatio invenitur.

malicia que se encuentra en ciertos singulares. Como lo conocido está de alguna manera en el cognoscente, y en Dios no puede haber mal, parece seguirse que Dios no conoce en absoluto el mal y la privación, que es cognoscible solamente por un entendimiento potencial, ya que la privación no puede estar más que en potencia. Y, consiguientemente, se deduce que Dios no tiene conocimiento de los seres singulares, en los cuales se halla el mal y la privación.

CAPITULUM LXIV

Ordo dicendorum circa divinam cognitionem

CAPITULO LXIV

Orden de lo que se ha de decir acerca del conocimiento divino

Ad huius autem erroris exclusionem; ut etiam divinae scientiae perfectio ostendatur; oportet diligenter veritatem inquirere circa singula praedictorum, ut ea quae sunt veritati contraria repellantur. Primo ergo ostendemus quod divinus intellectus singularia cognoscit; secundo, quod cognoscit ea quae non sunt in actu; tertio, quod cognoscit contingentia futura infallibili cognitione; quarto, quod cognoscit motus voluntatis; quinto, quod cognoscit infinita; sexto, quod cognoscit quaelibet vilia et minima in entibus; septimo, quod cognoscit mala et privationes quaslibet vel defectus.

A fin de refutar este error, y para demostrar la perfección de la ciencia divina, es necesario examinar diligentemente cada una de las razones precedentes, para rechazar todo lo contrario a la verdad. Vamos a demostrar que el entendimiento divino conoce: 1) los singulares; 2) los seres que no existen; 3) los futuros contingentes con conocimiento infalible; 4) los movimientos de la voluntad; 5) los seres infinitos; 6) los seres viles y pequeños; 7) los males y cualesquiera privaciones o defectos.

CAPITULUM LXV

Quod Deus singularia cognoscat

CAPITULO LXV

Dios conoce los singulares

Primo igitur ostendemus quod singularium cognitio Deo non potest deesse (cf. c. 63, Prima).

Vamos a probar, pues, en primer lugar, que a Dios no le puede faltar el conocimiento de los singulares. En efecto:

Se ha demostrado más arriba (c. 49) que Dios conoce las cosas en cuanto es causa de ellas. Y las cosas singulares son efectos de Dios, pues Dios causa las cosas en cuanto las hace ser en acto. Ahora bien, los universales no son subsistentes, sino que tienen el ser en los singulares ("Metaf.", VII). Dios, por lo tanto, conoce los otros seres no sólo en lo universal, sino también en lo singular.

Se conoce necesariamente una cosa conocidos los principios que constituyen su esencia; por ejemplo, conocida el alma racional y tal cuerpo, se conoce al hombre. Ahora bien, la esencia singular la constituye una materia determinada y una forma individualizada; por ejemplo, la esencia de Sócrates se constituye de tal cuerpo y de tal alma, y la esencia del hombre universal, de cuerpo y de alma ("Metaf.", VII). Y así como estos elementos entran en la definición de hombre universal, así también entrarían en la definición de Sócrates, si pudiera definirse. Por lo tanto, a quien tiene conocimiento de la materia y de lo que la determina, así como de la forma individualizada en la materia, no le puede faltar el conocimiento de lo singular. Ahora bien, el conocimiento de Dios llega hasta la materia y accidentes que la individualizan y hasta las formas. En efecto, como su entender es su esencia, necesariamente ha de conocer todo lo que de cualquier modo está en su esencia, en cuya virtud preexiste, como en la primera fuente, todo lo que de cualquier modo tiene ser, por ser el principio primero y universal del ser. Ahora bien, la materia y el accidente no son ajenos de este principio primero y universal del ser, pues la materia es ente en potencia, y el accidente ente en otro. A Dios, por lo tanto, no le falta el conocimiento de los singulares.

No se puede conocer perfectamente la naturaleza del género si no se conocen sus diferencias primeras y sus propiedades; por ejemplo, no se sabe perfectamente la naturaleza

Ostensum enim est supra (c. 49) quod Deus cognoscit alia inquantum est causa eis. Effectus autem Dei sunt res singulares. Hoc enim modo Deus causat res, inquantum facit eas esse in actu: universalia autem non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus, ut probatur in VII Metaphysicae (VI, 13, 14; 1038 b). Deus igitur cognoscit res alias a se non solum in universali, sed etiam in singulari.

Item. Cognitis principiis ex quibus constituitur essentia rei, necesse est rem illam cognosci: sicut, cognita anima rationali et corpore tali, cognoscitur homo. Singularis autem essentia constituitur ex materia designata et forma individuata: sicut Socratis essentia ex hoc corpore et hac anima, ut essentia hominis universalis ex anima et corpore, ut patet in VII "Metaphysicae" (VI, 10; 1034 b). Unde sicut haec cadunt in definitione hominis universalis, ita illa caderent in definitione Socratis si posset definiri. Cuicumque igitur adest cognitio materiae, et eorum per quae materia designatur, et formae in materia individuatae, ei non potest deesse cognitio singularis. Sed Dei cognitio usque ad materiam et accidentia individuantia et formas pertingit. Cum enim suum intelligere sit sua essentia (c. 45), oportet quod intelligat omnia quae sunt quocumque modo in eius essentia; in qua quidem virtute sunt, sicut in prima origine, omnia quae esse quocumque modo habent, cum sit primum et universale essendi principium; a quibus materia et accidens non sunt aliena, cum materia sit ens in potentia et accidens sit ens in alio. Deo igitur cognitio singularium non deest.

Amplius. Natura generis perfecte non potest cognosci nisi eius differentiae primae et passiones propriae cognoscantur: non enim perfecte sciretur natura numeri si par et impar ignorarentur. Sed "universale" et "singulare" sunt differentiae, vel per se passiones entis. Si igitur Deus, cognoscendo essentiam suam, perfecte cognoscit naturam communem entis, oportet quod perfecte cognoscat universale et singulare. Sicut autem non perfecte cognosceret universale si cognosceret intentionem universalitatis et non cognosceret rem universalem, ut hominem aut animal; ita non perfecte cognosceret singulare si cognosceret rationem singularitatis et non cognosceret hoc vel illud singulare. Oportet igitur quod Deus res singulares cognoscat.

Adhuc. Sicut Deus est ipsum suum esse, ita est suum cognoscere, ut ostensum est (c. 45). Sed ex hoc quod est suum esse oportet quod in ipso inveniantur omnes perfectiones essendi sicut in prima essendi origine, ut supra (c. 28) habitum est. Ergo oportet quod in eius cognitione inveniatur omnis cognitionis perfectio sicut in primo cognitionis fonte. Hoc autem non esset si ei singularium notitia deesset: cum in hoc aliquorum cognoscentium perfectio consistat. Impossibile est igitur eum singularium notitiam non habere.

Praeterea. In omnibus virtutibus ordinatis hoc communiter invenitur quod virtus superior ad plura se extendit et tamen est unica, virtus vero inferior se extendit ad pauciora, et multiplicatur tamen respectu illorum: sicut patet in imaginatione et sensu; nam una vis imaginationis se extendit ad omnia quae quinque vires sensuum cognoscunt et ad plura. Sed vis cognoscitiva in Deo est superior quam in homine. Quicquid ergo homo diversis viribus cognoscit, intellectu scilicet, imaginatione et sensu, hoc Deus uno suo simplici intellectu considerat. Est igitur singularium cognoscitivus, quae nos sensu et imaginatione apprehendimus.

del número si se ignora lo que es par o impar. Pero lo universal y lo singular son diferencias o propiedades del ente. Si, pues, Dios, viendo su esencia, conoce perfectamente la naturaleza común del ente, ha de conocer también perfectamente lo universal y lo singular. Porque así como no tendría una ciencia perfecta de lo universal si comprendiera la intención universal sin conocer también el ser universal, tal como el hombre o el animal, tampoco tendría una ciencia perfecta de lo singular si conociese la razón de la singularidad y no este o aquel singular. Es necesario, por lo tanto, que Dios conozca los seres singulares.

Dios es su conocer como es su propio ser (c. 46). En cuanto es su propio ser, conviene que se encuentren en El, como en su primera fuente, todas las perfecciones del ser (c. 28). Luego en su conocimiento ha de hallarse, como en la primera fuente del conocer, la perfección de todo conocimiento. Y esto no sería así si le faltara el conocimiento de los singulares, ya que en esto consiste la perfección de ciertos seres cognoscentes. Es imposible, por lo tanto, que Dios no tenga conocimiento de los singulares.

En todas las potencias ordenadas sucede ordinariamente que la potencia superior se extiende a más objetos y, sin embargo, es única; en cambio, la potencia inferior abarca menos objetos y se multiplica con relación a ellos. Tenemos, por ejemplo, la imaginación y los otros sentidos; la sola imaginación se extiende a todos los objetos que captan los cinco sentidos y todavía más. Pero la facultad cognoscitiva es más potente en Dios que en el hombre. Por lo tanto, todo lo que el hombre conoce mediante diversas facultades, como el entendimiento, la imaginación y los sentidos, Dios lo conoce con su inteligencia una y simple. Por consiguiente, es conocedor de los singulares que nosotros aprehendemos por el sentido y la imaginación.

El entendimiento divino no recibe el conocimiento de las cosas, como ocurre con nuestro entendimiento, sino que su conocimiento divino causa las cosas, según más adelante probaremos (l. 2, c. 24). Por consiguiente, el conocimiento que tiene de los otros seres es a modo de un conocimiento práctico. Ahora bien, el conocimiento práctico no es perfecto sino cuando llega a los singulares, porque su fin es la operación, que se halla en los singulares. Por lo tanto, el conocimiento divino que versa sobre los otros seres se extiende a los singulares.

Se ha demostrado ya que el primer móvil recibe el movimiento de un motor que mueve por entendimiento y apetito (c. 44). Ahora bien, ningún motor puede causar el movimiento si no conoce al móvil como susceptible de ser movido localmente. Y esto es en cuanto está en tal lugar y momento y, por consiguiente, en cuanto es singular. Por lo tanto, el entendimiento motor del primer móvil lo conoce en cuanto es singular. Y este motor, o es Dios, y entonces tenemos lo propuesto; o es algo inferior a Dios. Y si un entendimiento tal puede conocer por su propia virtud lo singular—cosa imposible a nuestro entendimiento—, mucho mejor podrá conocerlo el entendimiento de Dios.

El agente es más noble que el paciente y que el acto, como el acto es más noble que la potencia. Por lo tanto, la forma de un grado inferior cuando obra no puede elevar su semejanza a un grado más alto; en cambio, la forma superior puede reducirla a un grado inferior; por ejemplo, las formas corruptibles de los seres inferiores son producidas por las virtudes incorruptibles de los actos; pero una virtud corruptible no puede producir una forma incorruptible. Ahora bien. todo conocimiento se realiza por la asimilación del que conoce y de lo conocido. Hay que hacer, sin embargo, esta distinción: la asimilación en el conocimiento humano proviene de

Amplius. Divinus intellectus ex rebus cognitionem non sumit, sicut noster, sed magis per suam cognitionem est causa rerum, ut infra (l. 2, c. 24) ostendetur: et sic eius cognitio quam de rebus aliis habet, est ad modum practicae cognitionis. Practica autem cognitio non est perfecta nisi ad singularia perveniatur: nam practicae cognitionis finis est operatio, quae in singularibus est. Divina igitur cognitio quam de aliis rebus habet, se usque ad singularia extendit.

Adhuc. Primum mobile movetur a motore movente per intellectum et appetitum, ut supra (c. 44) ostensum est. Non autem posset motor aliquis per intellectum causare motum nisi cognosceret mobile inquantum natum est moveri secundum locum. Hoc autem est inquantum est hic et nunc: et per consequens inquantum est singulare. Intellectus igitur qui est motor primi mobilis, cognoscit primum mobile inquantum est singulare. Qui quidem motor vel ponitur Deus, et sic habetur propositum: vel aliquid quod est infra Deum. Cuius intellectus si potest cognoscere singulare sua virtute, quod noster intellectus non potest, multo magis hoc poterit intellectus Dei.

Item. "Agens honorabilius est patiente et acto" [1], sicut actus potentia. Forma igitur quae est inferioris gradus non potest agendo perducere suam similitudinem in gradum altiorem; sed forma superior poterit perducere agendo suam similitudinem in gradum inferiorem; sicut ex virtutibus incorruptibilibus stellarum producuntur formae corruptibiles in istis inferioribus, virtus autem corruptibilis non potest producere formam incorruptibilem. Cognitio autem omnis fit per assimilationem cognoscentis et cogniti: in hoc tamen differt, quod assi-

[1] III *De anima*, 5, 2; 430 a.

milatio in cognitione humana fit per actionem rerum sensibilium in vires cognoscitivas humanas, in cognitione autem Dei est e converso per actionem formae intellectus divini in res cognitas. Forma igitur rei sensibilis, cum sit per suam materialitatem individuata, suae singularitatis similitudinem perducere non potest in hoc quod sit omnino immaterialis, sed solum usque ad vires quae organis materialibus utuntur; ad intellectum autem perducitur per virtutem intellectus agentis, inquantum omnino a conditionibus materiae exuitur; et sic similitudo singularitatis formae sensibilis non potest pervenire usque ad intellectum humanum. Similitudo autem formae intellectus divini, cum pertingat usque ad rerum minima, ad quae pertingit sua causalitas, pervenit usque ad singularitatem formae sensibilis et materialis. Intellectus igitur divinus potest cognoscere singularia, non autem humanus.

Praeterea. Sequeretur inconveniens quod Philosophus contra Empedoclem inducit, scilicet "Deum esse insipientissimum", si singularia non cognoscit, quae etiam homines cognoscunt.

Haec autem probata veritas etiam Scripturae Sacrae auctoritate firmatur. Dicitur enim Hebr. 4,13: "Non est ulla creatura invisibilis in conspectu eius". Error etiam contrarius excluditur Eccli. 16,16: "Nos dicas: A Deo abscondar, et ex summo quis mei memorabitur?"

Patet etiam ex dictis qualiter obiectio in contrarium facta (c. 63, "Prima") non recte concludit. Nam id quo intellectus divinus intelligit, etsi immateriale sit, est tamen et materiae et formae similitudo, sicut primum principium productivum utriusque.

la acción de los objetos sensibles en las facultades cognoscitivas humanas; pero en el conocimiento divino sucede contrariamente, por la acción de la forma del entendimiento divino en los objetos conocidos. La forma, pues, del objeto sensible, por ser individualizada por su materialidad, no puede elevar la semejanza de su singularidad hasta el punto que sea completamente inmaterial, sino solamente hasta las facultades que usan de órganos materiales. Al entendimiento es elevada por virtud del entendimiento agente, en cuanto es despojada totalmente de las condiciones materiales. Y, por consiguiente, la semejanza de la singularidad de la forma sensible no puede llegar hasta el entendimiento humano. Por el contrario, la semejanza de la forma del entendimiento divino, por extenderse—lo mismo que su causalidad—hasta lo más mínimo de los seres, llega hasta la singularidad de la forma sensible y material. Por lo tanto, el entendimiento divino puede conocer los singulares, cosa que no puede hacer el entendimiento humano.

De la negación de esta verdad se seguiría la inconveniencia que el Filósofo saca contra Empédocles ("Del alma", I), a saber, que "Dios sería el más ignorante de los seres" si no conociera los singulares, que hasta los hombres conocen.

Esta verdad que nosotros hemos probado la confirma la Sagrada Escritura. Se dice, pues, en la Epístola a los Hebreos: "No hay cosa creada invisible en su presencia". Y el error contrario lo refuta el Eclesiástico: "No digas: Me esconderé de Dios, y desde las alturas, ¿quién se acordará de mí?"

Por las razones dichas queda en claro que la objeción no concluye rectamente. Porque, aunque lo que el entendimiento divino conoce sea inmaterial, es, sin embargo, la semejanza de la materia y de la forma, como el primer principio productor de ambos.

miento, nada tiene de común con el tiempo. Además, como el ser de lo eterno no tiene fin, la eternidad está presente a cualquier tiempo o instante de tiempo. El círculo puede servir de ejemplo; un punto determinado de la circunferencia, aunque sea indivisible, no coexiste juntamente con otro cualquier punto por su posición, porque la continuidad de la circunferencia resulta del orden de las posiciones; en cambio, el centro situado fuera de la circunferencia es opuesto directamente a cualquier punto determinado de ella. Por lo tanto, todo lo que existe en cualquier parte de tiempo coexiste con lo eterno como presente al mismo, aunque respecto de otra parte de tiempo sea pasado o futuro. Nada puede ser presente a lo eterno si no es a todo él, porque no tiene duración sucesiva. En consecuencia, el entendimiento divino en su eternidad intuye como presente todo lo que se realiza en el decurso del tiempo. Ahora bien, lo que se realiza en una determinada parte de tiempo no siempre existió. Queda probado, por lo tanto, que Dios conoce lo que, según el decurso del tiempo, todavía no existe.

Es claro, pues, por estas razones que Dios conoce los no-entes. Sin embargo, no todos los no-entes tienen la misma relación con su ciencia. Los que no son, ni serán, ni fueron, Dios los conoce como posibles a su virtud; de manera que no los ve como existentes de algún modo en sí mismos, sino únicamente en la potencia divina. Y a esto llaman algunos conocer Dios por ciencia de simple inteligencia.

En cambio, los seres que son presentes, pasados o futuros para nosotros, Dios los ve en su potencia, en sus propias causas y en sí mismos. Y este conocimiento se llama ciencia de visión. Dios, en efecto, ve no solamente el ser que tienen en sus causas las cosas que todavía no nos son presentes, sino también el que tienen en sí mismas, porque su eternidad está presente a todo tiempo en virtud de

est, nihil temporis est. Rursum, cum aeterni esse nunquam deficiat, cuilibet tempori vel instanti temporis praesentialiter adest aeternitas. Cuius exemplum utcumque in circulo est videre: punctum enim in circumferentia signatum, etsi indivisibile sit, non tamen cuilibet puncto alii secundum situm coexistit simul, ordo enim situs continuitatem circumferentiae facit; centrum vero, quod est extra circumferentiam, ad quodlibet punctum in circumferentia signatum directe oppositionem habet. Quicquid igitur in quacumque parte temporis est, coexistit aeterno quasi praesens eidem: etsi respectu alterius partis temporis sit praeteritum vel futurum. Aeterno autem non potest aliquid praesentialiter coexistere nisi toti: quia successionis durationem non habet. Quicquid igitur per totum decursum temporis agitur, divinus intellectus in tota sua aeternitate intuetur quasi praesens. Nec tamen quod quadam parte temporis agitur, semper fuit existens. Relinquitur igitur quod eorum quae secundum decursum temporis nondum sunt, Deus notitiam habet.

Per has igitur rationes apparet quod Deus non entium notitiam habet. Non tamen omnia non entia eandem habent habitudinem ad eius scientiam. Ea enim quae non sunt nec erunt nec fuerunt, a Deo sciuntur quasi eius virtuti possibilia. Unde non cognoscit ea ut existentia aliqualiter in seipsis, sed ut existentia solum in potentia divina. Quae quidem a quibusdam dicuntur a Deo cognosci "secundum notitiam simplicis intelligentiae".—Ea vero quae sunt praesentia, praeterita vel futura nobis, cognoscit Deus secundum quod sunt in sua potentia, et in propriis causis, et in seipsis. Et horum cognitio dicitur "notitia visionis": non enim Deus rerum quae apud nos nondum sunt, videt solum esse quod habent in suis causis, sed etiam illud quod habent in seipsis, inquantum eius aeternitas est praesens sua indivisibilitate omni tempori.

Et tamen esse quodcumque rei Deus cognoscit per essentiam suam. Nam sua essentia est repraesentabilis per multa quae non sunt nec erunt nec fuerunt. Ipsa etiam est similitudo virtutis cuiuslibet causae, secundum quam praeexistunt effectus in causis. Esse etiam cuiuslibet rei quod habet in seipsa, est ab ea exemplariter deductum.

Sic igitur non entia cognoscit Deus inquantum aliquo modo habent esse: vel in potentia Dei, vel in causis suis, vel in seipsis. Quod rationi scientiae non obsistit.

His autem quae praemissa sunt etiam Scripturae Sacrae auctoritas testimonium perhibet. Dicitur enim Eccli. 23,29: "Domino Deo nostro, antequam crearentur, nota sunt omnia: sic et post perfectum cognoscit omnia". Et Ier. 1,5: "Priusquam te formarem in utero, novi te".

Patet autem ex praemissis quod non cogimur dicere, sicut quidam dixerunt, Deum universaliter singularia cognoscere, quia cognoscit ea in causis universalibus tantum, sicut qui cognosceret eclipsim hanc, non prout haec, sed prout provenit ex oppositione: cum ostensum sit (cc. 50, 65) quod divina cognitio se extendit ad singularia prout sunt in seipsis.

su indivisibilidad. Y, sin embargo, Dios conoce por su esencia el ser de cualquier cosa. Pues su esencia puede ser representada por muchas cosas que no son, ni serán, ni fueron. Ella es también la semejanza de la virtud de cualquier causa, por la cual existen los efectos en sus causas. Finalmente, el ser que cada cosa tiene en sí misma proviene ejemplarmente de ella.

En consecuencia, Dios conoce los no-entes en cuanto de algún modo tienen ser, ya en la potencia de Dios, ya en sus causas, ya en sí mismos. Y esto no se opone al concepto de ciencia.

La Sagrada Escritura da testimonio de lo que antecede. Se dice en el Eclesiástico: "Todas las cosas eran conocidas al Señor Dios nuestro antes que fueran creadas, y asimismo conoce todas las cosas después de acabadas". Y en Jeremías: "Antes que te formara en las entrañas, te conocí".

Es claro también, por lo que antecede, que nadie nos obliga a decir, como algunos afirmaron, que Dios conoce los singulares de manera universal porque los ve solamente en sus causas universales, como el que conoce un eclipse, no como tal eclipse determinado, sino como un fenómeno que proviene de la interposición de los astros, pues ya hemos demostrado (cc. 50, 65) que la ciencia divina se extiende a los seres singulares como existen en sí mismos.

CAPITULUM LXVII

Quod Deus cognoscit singularia contingentia futura

CAPITULO LXVII

Dios conoce los singulares contingentes futuros

Ex his autem iam aliqualiter patere potest quod contingentium singularium ab aeterno Deus infallibilem scientiam habuit, nec

Lo que precede deja en claro de alguna manera que Dios conoce infaliblemente desde la eternidad los singulares contingentes, los cuales no

dejan por esto de ser contingentes. En efecto:

El contingente no repugna a la certeza del conocimiento sino en cuanto futuro, pero no en cuanto presente. Porque el contingente, cuando es futuro, puede no ser, y, en consecuencia, el conocimiento de quien cree que será futuro puede engañarse; se engañará en realidad si no se realiza lo que pensó que había de ser. En cambio, desde el momento en que es presente, no puede dejar de ser durante ese tiempo; es posible que no sea en el futuro, pero esto ya no pertenece al contingente como presente, sino como futuro. De aquí que no se le resta nada a la certeza del sentido cuando alguien ve correr a un hombre, aunque esto sea un hecho contingente. Por lo tanto, todo conocimiento que versa sobre el contingente en cuanto presente puede ser cierto. Ahora bien, la visión del entendimiento divino desde la eternidad tiene por objeto, en cuanto presente, todo lo que se realiza en el decurso del tiempo (c. 66). Queda, pues, probado que nada se opone a que Dios tenga desde la eternidad conocimiento o ciencia infalible de los contingentes.

Lo contingente y lo necesario se diferencian por la diversa manera de estar cada uno de ellos en su causa; lo contingente de tal manera está en su causa, que puede ser y no ser producido por ella; lo necesario, en cambio, no puede más que ser producido por su causa. Sin embargo, en cuanto a lo que uno y otro son en sí, no se diferencian por lo que respecta al ser, que es el fundamento de la verdad. Porque en el contingente, considerado en lo que es en sí, no hay ser y no ser, sino solamente ser, aunque en el futuro el contingente puede no ser. Ahora bien, el entendimiento divino conoce los seres desde la eternidad, no sólo en lo que tienen de ser en sus causas, sino en lo que tienen de ser en sí mismos. Nada impide, pues, que afirmemos que Dios tiene eternamente un conocimiento infalible de lo contingente.

tamen contingentia esse desistunt (cf. c. 63, Tertia).

Contingens enim certitudini cognitionis non repugnat nisi secundum quod futurum est, non autem secundum quod praesens est. Contingens enim, cum futurum est, potest non esse: et sic cognitio aestimantis ipsum futurum esse falli potest; falletur enim si non erit quod futurum esse aestimavit. Ex quo autem praesens est, pro illo tempore non potest non esse: potest autem in futurum non esse, sed hoc non iam pertinet ad contingens prout praesens est, sed prout futurum est. Unde nihil certitudini sensus deperit cum quis videt currere hominem, quamvis hoc dictum sit contingens. Omnis igitur cognitio quae supra contingens fertur prout praesens est, certa esse potest. Divini autem intellectus intuitus ab aeterno fertur in unumquodque eorum quae temporis cursu peraguntur prout praesens est, ut supra (c. praec.) ostensum est. Relinquitur igitur quod de contingentibus nihil prohibet Deum ab aeterno scientiam infallibilem habere.

Item. Contingens a necessario differt secundum quod unumquodque in sua causa est: contingens enim sic in sua causa est ut non esse ex ea possit et esse; necessarium vero non potest ex sua causa nisi esse. Secundum id vero quod utrumque eorum in se est, non differt quantum ad esse, supra quod fundatur verum: quia in contingenti, secundum id quod in se est, non est esse et non esse, sed solum esse, licet in futurum contingens possit non esse. Divinus autem intellectus ab aeterno cognoscit res non solum secundum esse quod habent in causis suis, sed etiam secundum esse quod habent in seipsis. Nihil igitur prohibet ipsum habere aeternam cognitionem de contingentibus et infallibilem.

Amplius. Sicut ex causa necessaria certitudinaliter sequitur effectus, ita ex causa contingenti completa si non impediatur. Sed, cum Deus cognoscat omnia, ut ex supra (c. 50) dictis patet, scit non solum causas contingentium, sed etiam ea quibus possunt impediri. Scit igitur per certitudinem an contingentia sint vel non sint.

Adhuc. Effectum excedere suae causae perfectionem non contingit, interdum tamen ab ea deficit. Unde, cum in nobis ex rebus cognitio causetur, contingit interdum quod necessaria non per modum necessitatis cognoscimus, sed probabilitatis. Sicut autem apud nos res sunt causa cognitionis, ita divina cognitio est causa rerum cognitarum. Nihil igitur prohibet ea in se contingentia esse de quibus Deus necessariam scientiam habet.

Praeterea. Effectus non potest esse necessarius cuius causa est contingens: contingeret enim effectum esse remota causa. Effectus autem ultimi causa est et proxima et remota. Si igitur proxima fuerit contingens, eius effectum contingentem oportet esse, etiam si causa remota necessaria sit; sicut plantae non necessario fructificant, quamvis motus solis sit necessarius, propter causas intermedias contingentes. Scientia autem Dei, etsi sit causa rerum scitarum per ipsam, est tamen causa remota. Eius igitur necessitati scitorum contingentia non repugnat: cum contingat causas intermedias contingentes esse.

Item. Scientia Dei vera non esset et perfecta si non hoc modo res evenirent sicut Deus eas evenire cognoscit. Deus autem, cum sit cognitor totius esse, cuius est principium, cognoscit unumquemque effectum non solum in se, sed etiam in ordine ad quaslibet suas causas. Ordo autem contingen-

cimiento infalible de lo contingente.

Así como de una causa necesaria se sigue infaliblemente el efecto, así también se sigue de una causa contingente completa, si no es impedida. Pero como Dios conoce todas las cosas (c. 50), conoce no sólo las causas de los contingentes, sino también los obstáculos que pueden impedirlos. Conoce, por lo tanto, con certeza si los contingentes serán o no serán.

No sucede que el efecto sobrepase la perfección de la causa, mas algunas veces procede con defecto. Y de aquí que, como nuestro conocimiento es causado por las cosas, algunas veces sucede que no conocemos lo necesario con necesidad, sino con probabilidad. Ahora bien, así como las cosas son causa de nuestro conocimiento, el conocimiento de Dios es causa de las cosas conocidas. Nada se opone, por lo tanto, a que Dios tenga conocimiento necesario de lo que es contingente en sí mismo.

Es imposible que sea necesario el efecto cuya causa es contingente: sucedería en este caso que habría un efecto con causa remota. Mas el efecto último tiene causa próxima y remota. Si, pues, la próxima fuera contingente, su efecto habría de ser también contingente, aunque la causa remota sea necesaria. Por ejemplo, las plantas no fructifican necesariamente, aunque el movimiento del sol sea necesario, debido a las causas medias contingentes. Ahora bien, la ciencia de Dios, aunque sea por sí misma causa de las cosas, es, sin embargo, causa remota. Por lo tanto, la contingencia de los objetos conocidos no repugna a la necesidad de su ciencia, pues resulta que las causas medias son contingentes.

La ciencia de Dios no sería ni verdadera ni perfecta si las cosas no se realizaran conforme al conocimiento que Dios tiene de su realización. Mas Dios, por ser conocedor de todo el ser, de que es principio, ve cada uno de los efectos, no sólo en sí mismo, sino también en el orden que guardan con cualquiera de sus

causas. Ahora bien, el orden de los seres contingentes con sus causas próximas es que proceden contingentemente. Por lo tanto, Dios conoce que algunas cosas se realizarán, y que se realizarán contingentemente, y, en consecuencia, la certeza y verdad de la ciencia divina no destruye la contingencia de los seres.

Las razones dichas nos manifiestan, pues, cómo se ha de refutar la objeción que niega a Dios el conocimiento de los contingentes. En efecto, la variación de los seres posteriores no indica la variabilidad de los anteriores, pues sucede que los efectos últimos contingentes proceden de las causas necesarias primeras. Ahora bien, las cosas conocidas por Dios no son anteriores a su ciencia, como sucede a nosotros, sino posteriores. Por lo tanto, si lo que Dios conoce puede ser variable, no se sigue que su ciencia sea falible o de algún modo variable. Nos engañamos, pues, si pensamos que todo conocimiento ha de ser variable porque el que nosotros tenemos de las cosas variables es variable.

Además, cuando se dice: "Dios sabe o supo tal futuro", se supone un cierto medio entre la ciencia divina y el objeto conocido, es decir, el tiempo en que se habla, con relación al cual se dice futuro lo que Dios conoce. Pero no es futuro respecto a la ciencia divina, la cual, existiendo en el momento de la eternidad, está presente a todo. Si, respecto a la ciencia de Dios, hacemos abstracción del tiempo en que se habla, no hay lugar a decir que esto es conocido como no existente, ni hay lugar a preguntar si puede no existir, sino que se afirma que Dios lo conoce como visto en su existencia. Esto admitido, no cabe la cuestión propuesta, porque lo que ya es no puede, al menos en aquel instante, no ser. Por lo tanto, el engaño acontece porque el tiempo en que hablamos coexiste con la eternidad. Y ocurre lo mismo con el tiempo pasado, que se expresa cuando decimos: "Dios su-

tium ad suas causas proximas est ut contingenter ex eis proveniant. Cognoscit igitur Deus aliqua evenire et contingenter evenire. Sic igitur divinae scientiae certitudo et veritas rerum contingentiam non tollit.

Patet igitur ex dictis quomodo obiectio cognitionem contingentium in Deo impugnans sit repellenda. Non enim posteriorum variatio prioribus variabilitatem inducit: cum contingat ex causis necessariis primis effectus ultimos contingentes procedere. Res autem a Deo scitae non sunt priores eius scientia, sicut apud nos est, sed sunt ea posteriores. Non igitur sequitur, si id quod est a Deo scitum variari potest, quod eius scientia possit falli vel qualitercumque variari. "Secundum consequens" igitur decipiemur si, quia nostra cognitio rerum variabilium variabilis est, propter hoc in omni cognitione hoc necessario accidere putetur.

Rursus, cum dicitur, "Deus scit", vel "scivit, hoc futurum", medium quoddam accipitur inter divinam scientiam et rem scitam, scilicet tempus in quo est locutio, respectu cuius illud quod a Deo scitum dicitur est futurum. Non autem est futurum respectu divinae scientiae, quae, in momento aeternitatis existens, ad omnia praesentialiter se habet. Respectu cuius, si tempus locutionis de medio subtrahatur, non est dicere hoc esse cognitum quasi non existens, ut locum habeat quaestio qua quaeritur an possit non esse: sed sic cognitum dicetur a Deo ut iam in sua existentia visum. Quo posito, non remanet praedictae quaestioni locus: quia quod iam est, non potest, quantum ad illud instans, non esse. Deceptio igitur accidit ex hoc quod tempus in quo loquimur, coexistit aeternitati, vel etiam tempus praeteritum—quod designatur cum dicimus, "Deus scivit"—: unde habitudo temporis praeteriti vel praesentis ad futu-

rum aeternitati attribuitur, quae omnino ei non competit. Et ex hoc accidit "secundum accidens" falli.

Praeterea, si unumquodque a Deo cognoscitur sicut praesentialiter visum, sic necessarium erit esse quod Deus cognoscit, sicut necessarium est Sortem sedere ex hoc quod sedere videtur. Hoc autem non necessarium est absolute, vel, ut a quibusdam dicitur, "necessitate consequentis": sed sub conditione, vel "necessitate consequentiae". Haec enim conditionalis est necessaria: "Si videtur sedere, sedet". Unde et, si conditionalis in categoricam transferatur, ut dicatur, "Quod videtur sedere, necesse est sedere", patet eam "de dicto" intellectam, et "compositam", esse veram; "de re" vero intellectam, et "divisam", esse falsam. Et sic in his, et in omnibus similibus quae Dei scientiam circa contingentia oppugnantes argumentantur, "secundum compositionem et divisionem" falluntur.

Quod autem Deus futura contingentia sciat, etiam auctoritate Scripturae Sacrae ostenditur. Dicitur enim Sap. 8,8, de divina Sapientia: "Signa et monstra scit antequam fiant, et eventus temporum et saeculorum". Et Eccli. 39,24: "Non est quicquam absconditum ab oculis eius: a saeculo usque in saeculum respicit". Et Isaiae 48,5: "Praedixi tibi ex tunc: antequam venirent, indicavi tibi".

po"; y de ahí que se atribuya a la eternidad la relación del tiempo pasado o presente con el futuro, por más que no le convenga. Y por esto sucede equivocarse accidentalmente.

Asimismo, si cada cosa es conocida por Dios como vista de presente, es necesario que exista lo que Dios conoce, como es necesario que Sócrates esté sentado desde el momento en que se le ve sentarse. Esto, sin embargo, no es necesario absolutamente o, como algunos dicen, "necessitate consequentis", sino condicionalmente, o "necessitate consequentiae". Así, pues, esta condicional es necesaria: "Si se le ve sentarse, está sentado". Mas, si la condicional se convierte en categórica, diciendo: "Lo que se ve sentarse, es necesario que se siente", es claro que, entendida "de dicto" y en sentido compuesto, es verdadera; pero entendida "de re" y en sentido diviso, es falsa. Y así, los que arguyen con estas razones y otras semejantes para negar el conocimiento de Dios acerca de los contingentes, se equivocan según la composición y la división.

Se prueba también por la Sagrada Escritura que Dios conoce los futuros contingentes. Se dice de la Sabiduría divina: "Ella conoce, antes de realizarse, los signos y prodigios y la sucesión de las estaciones y los tiempos". Y en el Eclesiástico: "Nada se oculta a sus ojos; de un cabo al otro del mundo se extiende su mirada"; y en Isaías: "Yo te predije esto hace tiempo; antes que sucediera te lo di a conocer".

CAPITULUM LXVIII

Quod Deus cognoscit motus voluntatis

CAPITULO LXVIII

Dios conoce los movimientos de la voluntad

Deinde oportet ostendere quod Deus cogitationes mentium et voluntates cordium cognoscat (cf. c. 63, Quarta).

Ahora conviene demostrar que Dios conoce los pensamientos de las mentes y los deseos de los corazones. En efecto:

Se ha demostrado más atrás (c. 49) que Dios conoce todo lo que existe, de cualquier manera que sea, viendo su esencia. Ahora bien, existen algunos seres en el alma y otros fuera de ella. Por lo tanto, Dios conoce todas las diferencias de los seres y las que en ellas están contenidas. Como quiera que el ser que existe en el alma es el que existe en la voluntad o en el pensamiento, se sigue que Dios conoce lo que hay en el pensamiento y en la voluntad.

Dios conoce las criaturas por el conocimiento de su esencia, como se conocen los efectos por el conocimiento de la causa. Por lo tanto. Dios, conociendo su esencia, conoce todo aquello a que se extiende su causalidad, y ésta se extiende a las operaciones del entendimiento y de la voluntad. En efecto, como cada cosa obra en virtud de su forma, que le imprime su manera de ser, conviene que el principio fontal de todo ser, de quien procede también cualquier forma, sea principio de toda operación, porque los efectos de las causas segundas han de remontarse principalmente hasta las causas primeras. Dios, por lo tanto, conoce los pensamientos y las afecciones de la mente.

Como el ser de Dios es el primer ser y, por consiguiente, causa de todo otro ser, así su operación intelectual es la primera y causa, por consiguiente, de toda otra operación intelectual. Por lo tanto, así como conociendo su ser, conoce también el ser de cada cosa, así conociendo su entender y querer, conoce todo pensamiento y volición.

Se ha puesto ya en claro (c. 66) que Dios conoce las cosas no sólo en sí mismas, sino también en sus causas, como quiera que conoce la relación de la causa a su efecto. Pero las obras de arte están en los artistas por su entendimiento y voluntad, como las cosas naturales están en sus causas por las virtudes de las causas· pues así como las cosas naturales producen efectos semejantes a sí por

Omne enim quod quocumque modo est cognoscitur a Deo, inquantum suam essentiam cognoscit, ut supra (cc. 49, 50) ostensum est. Ens autem quoddam est in anima, quoddam in rebus extra animam. Cognoscit igitur Deus omnes huiusmodi entis differentias, et quae sub eis continentur. Ens autem in anima est quod est in voluntate vel cogitatione. Relinquitur igitur quod Deus ea quae sunt in cogitatione et voluntate cognoscat.

Amplius. Sic Deus cognoscendo suam essentiam alia cognoscit, sicut per cognitionem causae cognoscuntur effectus (ibid). Omnia igitur Deus cognoscit, suam essentiam cognoscendo, ad quae sua causalitas extenditur. Extenditur autem ad operationes intellectus et voluntatis: nam, cum res quaelibet operetur per suam formam, a qua est aliquod esse rei, oportet fontale principium totius esse, a quo est etiam omnis forma, omnis operationis principium esse; cum effectus causarum secundarum in causas primas principalius reducantur. Cognoscit igitur Deus et cogitationes et affectiones mentis.

Item. Sicut esse suum est primum et per hoc omnis esse causa, ita suum intelligere est primum, et per hoc omnis intellectualis operationis intellectualis causa. Sicut igitur Deus cognoscendo suum esse cognoscit esse cuiuslibet rei, ita cognoscendo suum intelligere et velle cognoscit omnem cogitationem et voluntatem.

Adhuc. Deus non solum cognoscit res secundum quod in seipsis sunt, sed etiam secundum quod sunt in causis suis, ut ex supra (c. 66) dictis patet: cognoscit enim ordinem causae ad suum effectum. Sed artificialia sunt in artificibus per intellectum et voluntatem artificum, sicut res naturales sunt in suis causis per virtutes causarum: sicut enim res naturales assimilant sibi suos effectus per suas virtutes activas, ita artifex per intellectum inducit formam artificiati, per quam assimilatur suae arti. Et similis ratio est de omnibus quae a proposito aguntur. Scit igitur Deus et cogitationes et voluntates.

Item. Deus non minus cognoscit substantias intelligibiles quam ipse, vel nos, substantias sensibiles: cum substantiae intellectuales sint magis cognoscibiles, puta magis in actu existentes. Informationes autem et inclinationes substantiarum sensibilium cognoscuntur et a Deo et a nobis. Cum igitur cogitatio animae sit per informationem quandam ipsius; affectio autem sit quaedam inclinatio ipsius ad aliquid, nam et ipsam inclinationem rei naturalis appetitum naturalem dicimus; relinquitur quod Deus cogitationes et affectiones cordium cognoscat.

Hoc autem testimonio Scripturae Sacrae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo (7, 10): "Scrutans corda et renes Deus; Prov. 15,11: Infernus et perditio coram Domino; quanto magis corda filiorum hominum: Io. 2,25: Ipse sciebat quid esset in homine".

Dominium autem quod habet voluntas suprra suos actus, per quod in eius est potestate velle vel non velle, excludit determinationem virtutis ad unum, et violentiam causae exterius agentis: non autem excludit influentiam superioris causae, a qua est ei esse et operari. Et sic remanet causalitas in causa prima, quae Deus est, respectu motuum voluntatis: ut sic Deus, seipsum cognoscendo, huiusmodi cognoscere possit.

sus virtudes activas, así el artista por el entendimiento infunde en la obra la forma por la cual se asemeja a su arte. Y semejante razón vale para todas aquellas cosas que se hacen a propósito. Dios conoce, por lo tanto, los pensamientos y voliciones.

Dios no conoce menos las substancias inteligibles que lo que El o nosotros conocemos las sensibles, ya que las substancias intelectuales son más inteligibles por ser más en acto. Ahora bien, Dios y también nosotros conocemos las informaciones e inclinaciones de las substancias sensibles. Como quiera, pues, que el pensamiento del alma se realiza por una información de la misma, y la afección es una cierta inclinación del alma a algo—pues llamamos apetito natural la misma inclinación natural de la cosa—, queda probado que Dios conoce los pensamientos y deseos de los corazones.

Esta doctrina se confirma con el testimonio de la Sagrada Escritura, pues se dice en el Salmo: "Dios escrutador de los corazones y de los riñones"; y en los Proverbios: "Están delante de Dios el infierno y la perdición, cuánto más los corazones de los hombres"; y en San Juan: "El conocía lo que había en el hombre".

Se ha de notar que el dominio que ejerce la voluntad sobre sus actos, y que le da el poder de querer o no querer, excluye la determinación de la virtud a una cosa y la violencia de la causa exterior. Sin embargo, no excluye la influencia de la causa superior, de quien ella recibe su ser y su obrar. Y, por consiguiente, existe siempre la causalidad de la causa primera, que es Dios, respecto de los movimientos de la voluntad; y conociéndose Dios a sí mismo, puede conocer semejantes movimientos.

CAPITULUM LXIX
Quod Deus cognoscit infinita

CAPITULO LXIX
Dios conoce cosas infinitas

Siguiendo el orden propuesto, después del capítulo anterior, nos toca demostrar que Dios conoce los seres infinitos. En efecto:

Dios, conociendo ser El mismo causa de las cosas, conoce los otros seres (c. 49). Ahora bien, El es causa de los seres infinitos, si es que existen infinitos seres; pues El es causa de todo lo que existe. Conoce, por lo tanto, los infinitos.

Hemos demostrado que Dios conoce perfectamente su virtud (c. 47). Y no puede conocerse perfectamente una virtud si no se conoce todo aquello en que ejerce su poder, ya que es así como se aprecia, en cierto modo, la intensidad de la virtud. Ahora bien, la virtud de Dios, por ser infinita, se extiende hasta los infinitos (c. 43). Es, por lo tanto, conocedor de los infinitos.

Si, como se ha dicho, el conocimiento de Dios llega a todo lo que de cualquier manera existe (c. 50), debe conocer no sólo el ser en acto, sino también el ser en potencia. Pero en las cosas naturales existe el infinito en potencia, aunque no exista en acto, como prueba el Filósofo ("Física", III). Por lo tanto, Dios conoce los infinitos. De la misma manera que la unidad, que es principio del número, conocería las especies infinitas de números si conociese lo que en ella está en potencia, porque la unidad es todo número en potencia.

Dios conoce en su esencia, como en su medio ejemplar, los otros seres. Pero, como por ser de perfección infinita (c. 43) pueden salir de este ejemplar infinitos seres que tengan perfecciones finitas, porque ni cada uno de ellos ni todos juntos han

Post haec ostendendum est quod Deus infinita cognoscit (cf. c. 63, Quinta).

Cognoscendo enim se esse causam rerum alia a se cognoscit, ut ex superioribus (c. 49) patet. Ipse autem est causa infinitorum, si infinita sunt entia: est enim omnium eorum quae sunt causa. Est igitur infinitorum cognoscitivus.

Item. Deus suam virtutem perfecte cognoscit, ut ex supra (c. 47) dictis patet. Virtus autem non potest cognosci perfecte nisi cognoscantur omnia in quae potest: cum secundum ea quantitas virtutis quodammodo attendatur. Sua autem virtus, cum sit infinita, ut ostensum est supra (c. 43), ad infinita se extendit. Est igitur Deus infinitorum cognitor.

Amplius. Si Dei cognitio ad omnia se extendit quae quocumque modo sunt, ut ostensum est (cf. c. 50, Ad huius), oportet quod non solum cognoscat ens actu, sed etiam ens potentia. Sed in rebus naturalibus est infinitum in potentia, etsi non actu, ut Philosophus probat in III "Physicorum" (c. 4 sqq.; 202 b). Cognoscit igitur Deus infinita: sicut unitas, quae est principium numeri, infinitas species numerorum cognosceret si cognosceret quicquid est in se in potentia; est enim unitas potentia omnis numerus.

Adhuc. Deus essentia sua sicut quodam medio exemplari alia cognoscit. Sed, cum sit perfectionis infinitae, ut supra (c. 43) ostensum est, ab ipso exemplari possunt infinita habentia perfectiones finitas: quia nec aliquod unum eorum, nec quotlibet plura

exemplata perfectionem exemplaris adaequare possunt; et sic semper remanet novus modus quo aliquod exemplatum ipsam imitari possit. Nihil igitur prohibet ipsum per essentiam suam infinita cognoscere.

Praeterea. Esse Dei est suum intelligere (c. 45). Sicut igitur suum esse est infinitum, ut ostensum est (c. 43), ita suum intelligere est infinitum. Sicut autem se habet finitum ad finitum, ita infinitum ad infinitum. Si igitur secundum intelligere nostrum, quod finitum est, finita capere possumus, et Deus secundum suum intelligere infinita capere potest.

Amplius. "Intellectus cognoscens maximum intelligibile non minus cognoscit minora, sed magis", ut patet per Philosophum, in III "De anima" (c. 4, 5; 429 b): quod ex hoc provenit quia intellectus non corrumpitur ex excellenti intelligibili, sicut sensus, sed magis perficitur. Sed si accipiantur infinita entia; sive sint eiusdem speciei, ut infiniti homines, sive infinitarum specierum; etiam si aliqua vel omnia essent infinita secundum quantitatem, si hoc esset possibile; universum eorum esset minoris infinitatis quam Deus: nam quodlibet eorum et omnia simul haberent esse receptum et limitatum ad aliquam speciem vel genus, et sic secundum aliquid esset finitum; unde deficeret ab infinitate Dei, qui est infinitus simpliciter, ut supra (c. 43) ostensum est. Cum igitur Deus perfecte seipsum cognoscat (c. 47), nihil prohibet eum etiam illam summam infinitorum cognoscere.

Adhuc. Quanto aliquis intellectus est efficacior et limpidior in cognoscendo, tanto ex uno potest plura cognoscere: sicut et omnis virtus, quanto est fortior, tanto est magis unita. Intellectus autem divinus secundum efficaciam sive perfectionem est infinitus, ut ex superioribus (c. 45) patet. Potest ergo per unum, quod est sua essentia, infinita cognoscere.

Praeterea. Intellectus divinus est perfectus simpliciter: sicut et

de igualar la perfección del ejemplar, siempre queda algún nuevo modo en que imitarle. Nada se opone, por lo tanto, a que El conozca por su esencia los infinitos.

El ser de Dios es su entender. Por lo tanto, así como su ser es infinito, también lo es su entender (c. 43). Ahora bien, lo finito es a lo finito como lo infinito a lo infinito. Si, pues, con nuestro entender, que es finito, podemos conocer los finitos, Dios con su entender infinito puede comprender los infinitos.

Según el Filósofo ("Del alma", III), el entendimiento que conoce el más grande de los seres inteligibles no conoce menos, sino más, los seres menos inteligibles; pues el entendimiento no se corrompe por la excelencia del objeto, como sucede en el sentido, sino más bien se perfecciona. Pero, si admitimos infinitos entes que sean de una misma especie, como hombres, o de infinitas especies, aunque alguno de ellos o todos sean infinitos cuantitativamente, si esto fuera posible, la multitud de ellos tendría menos infinitud que Dios, pues cada uno de ellos o todos juntos tendrían un ser recibido y limitado a tal especie o a tal género, y así sería finito según algo y, por consiguiente, no alcanzaría a la infinitud de Dios, que es absolutamente infinito (c. 43). Como quiera que Dios se comprende perfectamente a sí mismo, nada se opone a que conozca tal suma de infinitos.

Un entendimiento, cuanto más tenaz y más claro es conociendo, más cosas puede comprender por medio de una sola; como toda virtud es más una cuanto más fuerte. Ahora bien, el entendimiento divino es infinito en eficacia o perfección (c. 45); puede, por lo tanto, mediante una cosa que es su esencia, conocer los infinitos.

El entendimiento divino, como su esencia, es absolutamente perfecto.

No le puede faltar, por lo tanto, ninguna perfección inteligible. Pero el objeto por el cual nuestro entendimiento está en potencia es su perfección inteligible. Ahora bien, está en potencia respecto de todas las especies inteligibles, las cuales son infinitas, pues también son infinitas las especies de los números y figuras. Queda, por lo tanto, probado que Dios conoce estos infinitos.

Como nuestro entendimiento tiene facultad para conocer los infinitos en potencia, pues puede multiplicar hasta el infinito las especies de los números, si el entendimiento divino no conociese los infinitos también en acto, se seguiría que el entendimiento humano podría conocer más cosas que el divino o que éste no conocería en acto todo lo que puede conocer en potencia. Las dos consecuencias son imposibles, como se deduce de lo dicho anteriormente (cc. 16 y 29).

El infinito repugna al conocimiento en cuanto repugna a la enumeración, pues es imposible numerar las partes del infinito en sí, porque esto implica contradicción. Ahora bien, conocer una cosa por la enumeración de sus partes es propio del entendimiento que conoce sucesivamente una parte después de la otra, no del que comprende todas las partes de una vez. Como quiera, pues, que el entendimiento divino conoce todas las cosas de una vez sin sucesión, no tiene más dificultad para conocer los infinitos que para conocer los finitos.

Toda cantidad consiste en una cierta multiplicación de partes, y por esto el número es la primera de las cantidades. Por lo tanto, en donde la pluralidad no provoca ninguna diferencia, allí tampoco produce diferencia lo que se sigue de la cantidad. Ahora bien, en el conocimiento de Dios muchas cosas se conocen como una sola; no se conocen, en efecto, mediante diversas especies, sino por una sola, que es la esencia de Dios. De aquí que Dios comprende muchas

eius essentia. Nulla igitur perfectio intelligibilis ei deest. Sed id ad quod est in potentia intellectus noster est eius perfectio intelligibilis. Est autem in potentia ad omnes species intelligibiles. Species autem huiusmodi sunt infinitae: nam et numerorum species infinitae sunt et figurarum. Relinquitur igitur quod Deus omnia huiusmodi infinita cognoscat.

Item. Cum intellectus noster sit cognoscitivus infinitorum in potentia, potest enim in infinitum species numerorum multiplicare; si intellectus divinus non cognosceret infinita etiam actu, sequeretur quod vel plurium esse cognoscitivus intellectus humanus quam divinus; vel quod intellectus divinus non cognosceret omnia actu quorum est cognoscitivus in potentia. Quorum utrumque est impossibile, ut ex supra (cf. cc. 16, 29) dictis patet.

Adhuc. Infinitum cognitioni repugnat inquantum repugnat numerationi: nam partes infiniti numerari secundum se impossibile est, quasi contradictionem implicans. Cognoscere autem aliquid per numerationem suarum partium est intellectus successive cognoscentis partem post partem, non autem intellectus simul diversas partes comprehendentis. Cum igitur divinus intellectus absque successione cognoscat omnia simul (c. 55), non magis impeditur cognoscere infinita quam finita.

Amplius. Omnis quantitas in quadam multiplicatione partium consistit: et propter hoc numerus est prima quantitatum. Ubi ergo pluralitas nullam differentiam operatur, ibi nec aliquid quod quantitatem consequitur aliquam differentiam facit. In cognitione autem Dei plura hoc modo cognoscuntur ut unum: cum non per diversas species, sed per unam speciem, quae est Dei essentia, cognoscantur (c. 46). Unde et simul multa cognoscuntur a Deo. Et ita in Dei cognitione nullam

differentiam pluralitas facit. Ergo nec infinitum, quod quantitatem consequitur [1]. Nihil ergo differt ad intellectum divinum infinitorum et finitorum cognitio. Et sic, cum cognoscat finita, nihil prohibet eum cognoscere etiam infinita.

Huic autem consonat quod in Psalmo (146, 5) dicitur: "Et sapientiae eius non est numerus".

Patet autem ex praedictis quare intellectus noster infinitum non cognoscit, sicut intellectus divinus. Differt enim intellectus noster ab intellectu divino quantum ad quatuor, quae hanc differentiam faciunt. Primum est, quod intellectus noster simpliciter finitus est: divinus autem infinitus.—Secundum est, quia intellectus noster diversa per diversas species cognoscit. Unde non potest in infinita secundum unam cognitionem, sicut intellectus divinus.—Tertium est ex hoc proveniens, quod intellectus noster, quia per diversas species diversa cognoscit, non potest simul multa cognoscere; et ita infinita cognoscere non posset nisi successive ea numerando. Quod non est in intellectu divino, qui simul multa intuetur, quasi per unam speciem visa.—Quartum est, quia intellectus divinus est eorum quae sunt et quae non sunt, ut ostensum est (c. 66).

Patet etiam quomodo verbum Philosophi, qui dicit quod "infinitum, secundum quod infinitum, est ignotum", praesenti sententiae non obviat (cf. c. 63, Quinta). Quia, cum infiniti ratio quantitati competat, ut ipse dicit [2], infinitum ut infinitum cognosceretur si per mensurationem suarum partium notum esset: haec est enim propria cognitio quantitatis. Sic autem Deus non cognoscit. Unde, ut ita dicatur, non cognoscit infinitum secundum quod est infinitum, sed secundum quod ad suam scientiam se habet ac si esset finitum, ut ostensum est.

Sciendum tamen quod Deus in-

cosas de una vez. Y de esta manera la pluralidad no provoca ninguna diferencia en su conocimiento; luego tampoco el infinito que sigue a la cantidad. Por lo tanto, en nada se diferencia el conocimiento divino de los infinitos del de los finitos. Y, en consecuencia, conociendo los finitos, nada impide que conozca también los infinitos.

Esto, por otra parte, está de acuerdo con lo que dice el Salmo: "Y su sabiduría es inenarrable".

En lo dicho se ve claramente por qué nuestro entendimiento no conoce lo infinito como el entendimiento divino. La diferencia que hay entre ellos estriba en cuatro puntos: 1) Nuestro entendimiento es absolutamente finito, y el entendimiendo divino, infinito. 2) Como nuestro entendimiento conoce los diversos seres mediante diferentes especies, no puede conocer los infinitos como el entendimiento divino, en un conocimiento único. 3) Nuestro entendimiento, por conocer los diversos seres mediante diferentes especies, es imposible que conozca muchas cosas de una vez, y, por lo tanto, no puede comprender los infinitos sino enumerándolos sucesivamente. En cambio, esto no sucede con el entendimiento divino, el cual intuye muchas cosas de una vez vistas en una sola especie. 4) El entendimiento divino ve lo que es y lo que no es (c. 66).

Es manifiesto también que las palabras del Filósofo ("Fis.", I) cuando dice que el infinito como tal es desconocido, no se oponen a esta doctrina, porque si la razón de infinito conviene a la cantidad, como él mismo dice, el infinito como tal será conocido, si se llega a adquirir su noción por la medida de sus partes, y éste es precisamente el verdadero conocimiento de la cantidad. Ahora bien, Dios no lo conoce de esta manera. No lo conoce, por decirlo así, en cuanto infinito, sino en cuanto que, respecto a su ciencia, es como si fuese finito.

Mas hay que observar que Dios no

[1] I *Phys.*, 2, 10; 185 a.
[2] I *Phys.*, l. c.

conoce los infinitos con ciencia de visión, para servirnos de términos de otros, porque los infinitos no son actualmente, ni fueron, ni serán, ya que, según la fe católica, la generación por ninguna parte es infinita. Sin embargo, los conoce por ciencia de simple inteligencia. Conoce los infinitos que no son, ni serán, ni fueron, pero que están en la potencia de la criatura. Y sabe también los que existen en su potencia y no son, ni serán, ni fueron.

Por lo que respecta al conocimiento de los singulares, se puede responder negando la mayor: los singulares no son infinitos. Pero, si lo fueran, Dios no los conocería menos.

finita non cognoscit "scientia visionis", ut verbis aliorum utamur (cf. c. 66, Per has): quia infinita nec sunt actu, nec fuerunt nec erunt; cum generatio ex neutra parte sit infinita, secundum fidem Catholicam.—Scit tamen infinita "scientia simplicis intelligentiae". Scit enim Deus infinita quae nec sunt nec erunt nec fuerunt, quae tamen sunt in potentia creaturae. Et scit etiam infinita quae sunt in sua potentia quae nec sunt nec erunt nec fuerunt.

Unde, quantum ad quaestionem de cognitione singularium pertinet, responderi posset per interemptionem maioris: non enim singularia sunt infinita. Si tamen essent, nihil minus Deus ea cognosceret.

CAPITULUM LXX
Quod Deus vilia cognoscit

CAPITULO LXX
Dios conoce los seres viles

Conforme al orden anteriormente establecido, después de lo probado en el artículo anterior, se ha de demostrar que Dios conoce los seres viles y que esto no va contra la nobleza de su ciencia. En efecto:

Cuanto más potente es una virtud activa, tanto más extiende su acción, como se ve claramente en las acciones de los seres sensibles. Ahora bien, la potencia del entendimiento divino al conocer las cosas es semejante a una virtud activa, pues el entendimiento divino conoce, no por la acción de las cosas, sino más bien por su influjo en ellas. Por ser, pues, el acto de su inteligencia de virtud infinita (c. 43), su conocimiento ha de llegar necesariamente hasta los seres más remotos. Pero en todos los seres el grado de nobleza o de vileza se mide según la proximidad o la distancia que existe entre ellos y Dios,

Hoc autem habito, ostendendum est quod Deus cognoscit vilia: et quod hoc nobilitati eius scientiae non repugnat (cf. c. 63, Sexta).

Quanto enim aliqua virtus activa est fortior, tanto in remotiora suam actionem extendit: ut etiam in sensibilium actionibus apparet. Vis autem divini intellectus in cognoscendo res similatur virtuti activae: intellectus enim divinus non recipiendo a rebus cognoscit, sed magis per hoc quod eis influit. Cum igitur sit infinitae virtutis in intelligendo, ut ex praedictis (c. 43) patet, oportet quod eius cognitio usque ad remotissima extendatur. Sed gradus nobilitatis et vilitatis in omnibus entibus attenditur secundum propinquitatem et distantiam a Deo, qui est in fine nobilitatis. Ergo quantumcumque vilissima in entibus Deus, propter maximam virtutem sui intellectus, cognoscit.

Praeterea. Omne quod est, in eo quod est vel quale quid est, actu est, et similitudo primi actus est, et ex hoc nobilitatem habet. Quod etiam potentia est, ex ordine ad actum nobilitatis est particeps; sic enim esse dicitur. Relinquitur igitur quod unumquodque, in se consideratum, nobile est; sed vile dicitur respectu nobilioris. A Deo autem distant nobilissimae aliarum rerum non minus quam ultimae rerum creatarum distent a supremis. Si igitur haec distantia impediret divinam cognitionem, multo magis impediret illa. Et sic sequeretur quod nihil Deus cognosceret aliud a se. Quod supra (c. 49) improbatum est. Si igitur aliquid aliud a se cognoscit, quantumcumque nobilissimum, pari ratione cognoscit quodlibet, quantumcumque dicatur vilissimum.

Amplius. Bonum ordinis universi nobilius est qualibet parte universi: cum partes singulae ordinentur ad bonum ordinis qui est in toto sicut ad finem, ut per Philosophum patet, in XI "Metaphysicae" (c. 10, 1; 1075 a). Si igitur Deus cognoscit aliquam aliam naturam nobilem, maxime cognoscet ordinem universi. Hic autem cognosci non potest nisi cognoscantur et nobiliora et viliora, in quorum distantiis et habitudinibus ordo universi consistit. Relinquitur igitur quod Deus cognoscit non solum nobilia, sed etiam ea quae vilia reputantur.

Adhuc. Vilitas cognitorum in cognoscentem non redundat per se: hoc est enim de ratione cognitionis, ut cognoscens contineat species cogniti secundum modum suum. Per accidens autem potest redundare in cognoscentem vilitas cognitorum: vel eo quod, dum vilia considerat, a nobilioribus abstrahitur cogitandis; vel eo quod ex consideratione vilium in aliquas indebitas affectiones inclinatur. Quod quidem in Deo esse non potest, ut ex dictis (cc. 39, 55) patet. Non igitur de-

que está en la cúspide de la nobleza. Luego Dios conoce, por el gran poder de su entendimiento, todos los seres, por muy viles que sean.

Todo lo que es, sea substancia o accidente, está en acto, y es semejanza del acto primero, y por ello tiene nobleza. Lo que es en potencia participa de la nobleza por su relación al acto; en este sentido se dice que es. Queda, por lo tanto, probado que todo ser, considerado en sí mismo, es noble, y si se le llama vil, es con relación a un ser más noble. Ahora bien, los seres más nobles no distan menos de Dios que las más bajas de las criaturas distan de las más altas. Si, pues, esta distancia impidiese el conocimiento divino, mucho más lo impediría aquélla. Y, por consiguiente, se seguiría que Dios no conoce los otros seres. Pero esta consecuencia es contra lo probado anteriormente (c. 49). Si, pues, conoce los otros seres, por muy nobles que sean, por la misma razón conoce cualquier ser, por muy vil que sea.

El bien que resulta del orden del universo es más noble que cualquier parte de él, porque cada una de ellas tiene por fin el bien del orden del todo, como enseña el Filósofo ("Metaf.", XII). Si, pues, Dios conoce alguna naturaleza noble, con más razón conocerá el orden del universo. Ahora bien, este orden no puede ser aprehendido si no se conocen los seres más nobles y los más viles, en cuyas distancias y relaciones consiste el orden del universo. Queda, por lo tanto, probado que Dios conoce no sólo los seres nobles, sino también los que se reputan como más viles.

La vileza del objeto conocido no redunda de suyo en el sujeto cognoscente, pues es propio del conocimiento que el cognoscente contenga la especie de lo conocido a su manera. Puede redundar, sin embargo, accidentalmente, y es porque, fijándose en lo vil, deja de pensar en lo noble, o porque su consideración le incita a afecciones indebidas. Pero esto es imposible en Dios (cc. 39, 55). El co-

nocimiento de lo vil no desdora, por lo tanto, la nobleza divina, sino que más bien pertenece a su perfección, en el sentido de que todo lo posee de antemano (c. 29).

No se juzga pequeña la virtud que puede ejercer su acción sobre cosas pequeñas, sino la que es determinada a ellas, porque la potencia que tiene facultad para cosas grandes puede también ejercerla en cosas pequeñas. Por lo tanto, el conocimiento que tiene posibilidad de comprender lo noble y lo vil no se ha de tener por vil, sino el que solamente puede comprender lo vil, como sucede en nosotros. Nosotros, en efecto, no consideramos de la misma manera las cosas divinas y las humanas, y es distinta la ciencia de ambas; por esto, en comparación de la más noble, la inferior se tiene por más vil. Pero en Dios no es así, ya que, en virtud de una misma ciencia y consideración, se conoce a sí mismo y a los otros seres. A su ciencia, por lo tanto, no se adhiere vileza alguna, por más que conozca todas las cosas viles.

Esta doctrina está conforme con lo que dice la Sagrada Escritura de la Sabiduría divina: "Que se derrama a causa de su pureza y lo penetra todo y nada manchado hay en ella".

Se ve claramente en lo que precede que la objeción propuesta no repugna a esta verdad. La nobleza de la ciencia se aprecia por el objeto principal a que se ordena y no por todo lo que cae bajo de ella. No sólo los seres más elevados, sino también los ínfimos caen bajo la más noble de nuestras ciencias. La filosofía primera, en efecto, extiende su mirada desde el ente primero hasta el ente potencial, que es el último de todos. Y así se hallan agrupados bajo la ciencia divina los más ínfimos de los seres, conocidos de una vez con el objeto principal, pues la esencia divina es el objeto principal del conocimiento de Dios, que en ella ve todas las cosas (cc. 48 y 49).

Es claro también que esta verdad

rogat divinae nobilitati vilium rerum cognitio, sed magis pertinet ad divinam perfectionem, secundum quod omnia in seipso praehabet, ut supra (c. 29) ostensum est.

Adhuc. Virtus aliqua non iudicatur parva quae in parva potest, sed quae ad parva determinatur: nam virtus quae in magna potest, etiam potest in parva. Cognitio ergo quae simul potest in nobilia et vilia, non est iudicanda vilis, sed illa quae in vilia tantum potest, sicut in nobis accidit: nam alia consideratione consideramus divina et humana, et alia scientia est utriusque; unde, comparatione nobilioris, inferior vilior reputatur. In Deo autem non est sic: nam eadem scientia et consideratione seipsum et omnia alia considerat (c. 40). Non igitur eius scientiae aliqua vilitas ascribitur ex hoc quod quaecumque vilia cognoscit.

Huic autem consonat quod dicitur Sap. 7,24.25, de divina Sapientia, quod "attingit ubique propter suam munditiam, et nihil inquinatum incurrit in illam".

Patet autem ex praedictis quod ratio quae in oppositum obiiciebatur (c. 63, Sexta), ostensae veritati non repugnat. Nobilitas enim scientiae attenditur secundum ea ad quae principaliter scientia ordinatur, et non ad omnia quaecumque in scientia cadunt: sub nobilissima enim scientiarum, apud nos, cadunt non solum suprema in entibus, sed etiam infima; nam Philosophia Prima considerationem suam extendit a primo ente usque ad ens in potentia, quod est ultimum in entibus. Sic autem sub divina scientia comprehenduntur infima entium quasi cum principali cognito simul nota: divina enim essentia est principale a Deo cognitum, in quo omnia cognoscuntur, ut supra (cc. 48, 49) ostensum est.

Patet etiam quod haec veritas

non repugnat dictis Philosophi XI "Metaphysicae" (c. 9, 2, 3; 1074 b). Nam ibi intendit ostendere quod divinus intellectus non cognoscit aliud a se quod sit sui intellectus perfectio quasi principale cognitum. Et secundum hunc modum dicit quod "vilia melius ignorantur quam cognoscuntur": quando scilicet est alia cognitio vilium et nobilium, et vilium consideratio considerationem nobilium impedit.

no contradice lo dicho por el Filósofo en el libro XI de los "Metafísicos", pues allí intenta probar solamente que el entendimiento divino no conoce algo extraño que le perfeccione como objeto principal. Y, en este sentido, dice que es mejor ignorar que conocer los seres viles, cuando es distinto el conocimiento de los viles y de los nobles y el primero impide el segundo.

CAPITULUM LXXI
Quod Deus cognoscit mala

CAPITULO LXXI
Dios conoce los males

Nunc restat ostendere quod Deus cognoscat etiam mala (cf. c. 63, Septima).

Bono enim cognito, malum oppositum cognoscitur. Sed Deus cognoscit omnia particularia bona, quibus mala opponuntur (c. 65 sqq.). Cognoscit igitur Deus mala.

Praeterea. Contrariorum rationes in anima non sunt contrariae: alias non simul essent in anima, nec simul cognoscerentur. Ratio ergo qua cognoscitur malum, non repugnat bono, sed magis ad rationem boni pertinet. Si igitur in Deo, propter suam absolutam perfectionem, inveniuntur omnes rationes bonitatis ut supra (c. 40) probatum est, relinquitur quod in ipso sit ratio qua malum cognoscitur. Et sic est etiam malorum cognoscitivus.

Item. "Verum est bonum intellectus"[1]: ex hoc enim aliquid intellectus dicitur bonus quod verum cognoscit. Verum autem non solum est bonum esse bonum, sed etiam malum esse malum: sicut enim verum est esse quod est, ita verum est non esse quod non est. Bonum igitur intellectus etiam in cognitione mali consis-

[1] VI *Ethic.*, 2, 3; 1139 a.

Finalmente queda por demostrar que Dios conoce también los males.

Conocido el bien, se conoce el mal opuesto. Pero Dios conoce todos los bienes particulares, a los que se oponen los males. Dios conoce, por lo tanto, los males.

Las razones de los seres contrarios en el alma no son contrarias; de otra manera, ni se conocerían a la vez ni existirían juntos en el alma. Por lo tanto, la razón por la que se conoce el mal no repugna al bien, sino que pertenece a la razón de bien. Si, pues, en Dios, por su perfección absoluta, se hallan todas las razones de bondad, como atrás se ha probado (c. 40), queda claro que en El está la razón por la que se conoce el mal. Tiene, pues, conocimiento del mal.

La verdad es el bien del entendimiento, pues se dice que un entendimiento es bueno porque conoce la verdad. Ahora bien, no solamente es verdad que el bien es bien, sino también que el mal es mal; pues, como es verdadero ser lo que es, también es verdadero no ser lo que no es. Por lo tanto, el bien del entendimiento consiste también en el conocimien-

to del mal. Pero, por ser el entendimiento divino perfecto en bondad, no le puede faltar ninguna perfección intelectual; posee, pues, el conocimiento de los males.

Se ha demostrado que Dios conoce la distinción de las cosas (c. 50). Pero en la razón de distinción hay negación, pues los seres son distintos cuando el uno no es el otro. Por esto, los primeros que se distinguen entre sí incluyen una negación mutua, que hace que en ellos las proposiciones negativas sean inmediatas, como, por ejemplo, ninguna cantidad es substancia. Dios, por lo tanto, conoce la negación. Ahora bien, la privación es una cierta negación en un sujeto determinado; conoce, pues, la privación. Y, por consiguiente, el mal, que no es otra cosa que la privación de una perfección debida.

Si, como nosotros hemos probado (c. 50) y ciertos filósofos admiten y demuestran, Dios conoce todas las especies de las cosas, necesariamente ha de conocer los contrarios; y esto, ya porque las especies de algunos géneros son contrarias, ya porque lo son sus diferencias. Pero en los contrarios se incluye la oposición de forma y de privación. Luego Dios debe conocer la privación y, por consiguiente, los males.

Dios conoce no sólo la forma, sino también la materia (c. 65). Y la materia, por ser ente en potencia, es imposible comprenderla perfectamente si no se conoce hasta dónde llega su potencia, como sucede en todas las otras potencias. Ahora bien, la potencialidad de la materia se extiende a la forma y a la privación, pues lo que puede ser puede también no ser. Luego Dios conoce la privación y, por consiguiente, los males.

Si Dios conoce algo distinto de El, con más razón conocerá lo óptimo, y esto es el orden del universo, al cual se ordenan, como a su fin, todos los bienes particulares. Ahora bien, en el orden del universo hay

tit. Sed, cum divinus intellectus sit perfectus in bonitate (c. 41), non potest sibi deesse aliqua intellectualium perfectionum. Adest igitur sibi malorum cognitio.

Amplius. Deus cognoscit rerum distinctionem, ut supra (c. 50) ostensum est. Sed in ratione distinctionis est negatio; distincta enim sunt quorum unum non est aliud. Unde et prima, quae seipsis distinguuntur, mutuo sui negationem includunt: ratione cuius negativae propositiones in eis sunt immediatae, ut, "Nulla quantitas est substantia". Cognoscit igitur Deus negationem. Privatio autem negatio quaedam est in subiecto determinato, ut in IV "Metaphys." (III, 2, 8; 1004 a) ostenditur. Cognoscit igitur privationem. Et per consequens malum, quod nihil est aliud quam privatio debitae perfectionis.

Praeterea. Si Deus cognoscit omnes species rerum, ut supra (c. 50) probatum est, et etiam a quibusdam philosophis conceditur et probatur, oportet quod cognoscat contraria: tum quia quorundam generum species sunt contrariae; tum quia differentiae generum sunt contrariae, ut patet in X "Metaphysicae" (IX, 8; 1057 b). Sed in contrariis includitur oppositio formae et privationis, ut ibidem (4, 6; 1055 a) habetur. Ergo oportet quod Deus cognoscat privationem. Et per consequens malum.

Adhuc. Deus cognoscit non solum formam, sed etiam materiam, ut supra (c. 65) ostensum est. Materia autem, cum sit ens in potentia, cognosci perfecte non potest nisi cognoscatur ad quae eius potentia se extendat: sicut et in omnibus aliis potentiis accidit. Extendit autem se potentia materiae et ad formam et privationem: quod enim potest esse, potest etiam non esse. Ergo Deus cognoscit privationem. Et sic cognoscit per consequens malum.

Item. Si Deus cognoscit aliquid aliud a se, maxime cognoscet quod est optimum. Hoc autem est ordo universi, ad quem sicut ad finem omnia particularia bona

ordinantur. In ordine autem universi sunt quaedam quae sunt ad removendum nocumenta quae possent ex quibusdam aliis provenire: ut patet in his quae dantur animalibus ad defensionem. Ergo huiusmodi nocumenta Deus cognoscit. Cognoscit igitur mala.

Praeterea. In nobis malorum cognitio nunquam vituperatur secundum id quod per se scientiae est, id est secundum iudicium quod habetur de malis: sed per accidens, secundum quod per malorum considerationem interdum aliquis ad mala inclinatur. Hoc autem non est in Deo: quia immutabilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Nihil igitur prohibet quin Deus mala cognoscat.

Huic autem consonat quod dicitur Sap. 8 (al. c. 7, v. ult.), quod "Dei sapientiam non vincit malitia". Prov. 15,11 dicitur: "Infernus et perditio coram Domino". Et in Psalmo (68, 6): "Delicta mea a te non sunt abscondita". Et Iob 11,11 dicitur: "Ipse novit hominum vanitatem: et videns iniquitatem, nonne considerat?"

Sciendum autem quod circa cognitionem mali et privationis aliter se habet intellectus divinus, atque aliter intellectus noster. Nam cum intellectus noster singulas res per singulas species proprias cognoscat et diversas, id quod est in actu cognoscit per speciem intelligibilem, per quam fit intellectus in actu. Unde et potentiam cognoscere potest, inquantum in potentia ad talem speciem quandoque se habet: ut sicut actum cognoscit per actum, ita etiam potentiam per potentiam cognoscat. Et quia potentia est de ratione privationis, nam privatio est negatio, cuius subiectum est ens in potentia; sequitur quod intellectui nostro competat aliquo modo cognoscere privationem, inquantum est natus esse in potentia.—Licet etiam dici possit quod ex ipsa cognitione actus sequitur cognitio potentiae et privationis.

Intellectus autem divinus, qui

seres destinados a luchar contra los daños que otros pueden causar, como se ve en las defensas que la naturaleza da a ciertos animales. Luego Dios conoce estos daños y, por lo tanto, los males.

En nosotros nunca se vitupera el conocimiento de las cosas malas en lo que de suyo tienen de ciencia, es decir, según el juicio que de ellas tenemos; sino accidentalmente, en cuanto por su consideración alguno se ve inclinado al mal; pero esto es imposible en Dios, porque es inmutable (c. 13). Nada se opone, pues, a que Dios conozca las cosas malas.

Por otra parte, está conforme esta verdad con lo que dice la Sabiduría: "que la malicia no vence a la sabiduría de Dios". Se dice además en los Proverbios: "El infierno y la perdición están delante del Señor"; y en el Salmo: "No se te ocultan mis pecados". Y en el libro de Job: "El conoce la vanidad de los hombres, y ¿no considera, viendo la iniquidad?"

Hay que notar, sin embargo, que el entendimiento divino no conoce el mal y la privación de la misma manera que nuestro entendimiento. Pues, como nuestro entendimiento conoce cada cosa por sus propias y diversas especies, lo que está en acto lo conoce mediante la especie inteligible, por la cual viene a ser entendimiento en acto. Y por esto puede conocer la potencia, en cuanto algunas veces se halla en potencia respecto a tal especie. De manera que, así como conoce el acto por el acto, conoce igualmente la potencia por la potencia. Y porque la potencia entra en la razón de la privación, pues la privación es una negación que tiene por sujeto el ente potencial, síguese que de alguna manera pertenece a nuestro entendimiento el conocer la privación, en cuanto naturalmente está en potencia. Puede decirse también que el conocimiento de la potencia y de la privación provienen del conocimiento del acto mismo.

En cambio, el entendimiento divi-

no, que de ningún modo está en potencia, no conoce de esta manera ni la privación ni ninguna otra cosa. Pues, si conociese algo por una especie que no sea El mismo, resultaría necesariamente que la proporción que existe entre El y dicha especie sería la misma que hay entre la potencia y el acto; y de aquí que ha de entender sólo por la especie que es su esencia. Y, por consiguiente, El solo es el primer objeto de su conocimiento. Y, viéndose a sí mismo, conoce los otros seres (c. 49), no sólo los que están en acto, sino los potenciales y las privaciones.

Este es el sentido de las palabras que el Filósofo escribe en el tercer libro "Del alma": "¿Cómo conoce el mal y lo negro? Pues de alguna manera conoce los contrarios. Es necesario que sea cognoscente en potencia y en sí la tenga. Mas si el cognoscente carece de contrario—es decir, de potencia—, se conoce a sí mismo, está en acto y es independiente".[1] No conviene seguir la exposición de Averroes, quien pretende deducir de aquí que el entendimiento que sólo está en acto de ningún modo conoce la privación. El sentido es que no conoce la privación por estar en potencia para algo, sino por conocerse a sí mismo y estar siempre en acto.

Se ha de observar también que, si Dios se conociese a sí mismo de tal manera que, viéndose a sí, no conociese los otros seres que son bienes particulares, de ningún modo conocería la privación y el mal. Porque

nullo modo est in potentia, non cognoscit modo praedicto privationem nec aliquid aliud (cf. c. 45 sqq.). Nam si cognosceret aliquid per speciem quae non est ipse, sequeretur de necessitate quod proportio eius ad illam speciem esset sicut proportio potentiae ad actum. Unde oportet quod ipse intelligat solum per speciem quae est sua essentia. Et per consequens quod intelligat se tantum sicut primum intellectum. Intelligendo tamen se, cognoscit alia, sicut supra (c. 49) ostensum est. Non solum autem actus, sed potentias et privationes.

Et hic est sensus verborum quae Philosophus ponit in III "De anima" (c. 6, 5, 6; 430 b), dicens: "Aut quomodo malum cognoscit, aut nigrum? Contraria enim quodammodo cognoscit. Oportet autem potentia esse cognoscens, et esse in ipso. Si vero alicui non inest contrarium—scilicet in potentia—, seipsum cognoscit, et actu est, et separabile". Nec oportet sequi expositionem Averrois (comment. 25), qui vult quod ex hoc sequatur quod intellectus qui est tantum in actu, nullo modo cognoscat privationem. Sed sensus est quod non cognoscat privationem per hoc quod est in potentia ad aliquid aliud, sed per hoc quod cognoscit seipsum et est semper in actu.

Rursus sciendum quod, si Deus hoc modo seipsum cognosceret quod, cognoscendo se, non cognosceret alia entia, quae sunt particularia bona, nullo modo cognosceret privationem aut ma-

[1] Para no introducir palabras extrañas en el texto, hemos preferido poner en nota la explicación que el Santo da en otro lugar de esta misma cita. Dice así: «Et subiungit quasi respondens, quod intellectus cognoscit utrumque istorum aliquo modo, suo contrario, scilicet malum per bonum et nigrum per album. Oportet autem quod intellectus noster, qui sic cognoscit unum contrariorum per alterum, sit in potentia cognoscens, et quod in ipso sit species unius oppositi per quam aliud cognoscat, ita quod quandoque sit in ipso species albi, et quandoque species nigri, ut per unum possit cognoscere alterum. Si autem est aliquis intellectus, cui non inest unum contrariorum, ad cognitionem alterius, tunc oportet, quod talis intellectus cognoscat seipsum primo, et per seipsum cognoscat alia, et quod sit semper in actu, et sit penitus separabilis a materia, etiam secundum esse...» Cuya traducción es como sigue: «Y añade (Aristóteles), como contestando, que el entendimiento conoce ambos conceptos de alguna manera, mediante su contrario, a saber, el mal por el bien y lo ne-

lum. Quia bono quod est ipse non est aliqua privatio opposita: cum privatio et suum oppositum sint nata esse circa idem, et sic ei quod est actus purus nulla privatio opponitur. Et per consequens nec malum. Unde, posito quod Deus se solum cognoscat, cognoscendo bono quod est ipse non cognoscet malum. Sed quia, cognoscendo se, cognoscit entia in quibus natae sunt esse privationes, necesse est ut cognoscat privationes oppositas, et mala opposita particularibus bonis.

Sciendum etiam quod, sicut Deus absque discursu intellectus cognoscendo se cognoscit alia, ut supra (c. 57) ostensum est; ita etiam non oportet quod eius cognitio sit discursiva si per bona cognoscit mala. Nam bonum est quasi ratio cognitionis mali. Unde cognoscuntur mala per bona sicut res per suas definitiones: non sicut conclusiones per principia.

Nec etiam ad imperfectionem cognitionis divinae cedit si mala per privationem bonorum cognoscat. Quia malum non dicit esse nisi inquantum est privatio boni. Unde secundum hunc solum modum est cognoscibile: nam unumquodque, quantum habet de esse, tantum habet de cognoscibilitate.

no hay alguna privación opuesta al bien, que es El mismo, ya que la privación y su contrario son naturalmente relativas a una misma cosa; y así ninguna privación se opone al que es acto puro. Y, por consiguiente, ningún mal. Si, pues, admitimos que Dios se conoce solamente a sí mismo, siendo su bien, no conocería el mal. Pero, como conoce los seres que naturalmente tienen privaciones viéndose a sí mismo, necesariamente ha de conocer las privaciones opuestas y los males opuestos a los bienes particulares.

Notemos asimismo que, así como Dios, viéndose a sí mismo, conoce a los otros seres, sin discurso, tampoco es discursivo su conocimiento, aun cuando conozca los males por los bienes. Pues el bien es, por decirlo así, la razón del conocimiento del mal. Se conoce el mal por el bien como las cosas por sus definiciones, no como las conclusiones por sus principios.

Y no es imperfección del conocimiento divino si conoce los males por la privación de los bienes. Porque el mal no indica ser sino como privación de bien. De esta sola manera es cognoscible, ya que cada cosa tiene de cognoscibilidad cuanto tiene de ser.

gro por lo blanco. Es, pues, necesario que nuestro entendimiento, que conoce de este modo uno de los contrarios por el otro, sea cognoscente en potencia y que haya en él la especie de un opuesto mediante la cual conozca al otro, de tal modo que una vez esté en él la especie de lo blanco y otras la especie de lo negro, para que por el uno conozca al otro. Mas si hay algún entendimiento en que no se halle un contrario para conocer al otro, entonces es necesario que tal entendimiento se conozca primeramente a sí mismo y, por sí, todo lo demás, y esté siempre en acto, y sea totalmente separado de la materia, incluso en cuanto al ser» (cf. *Comment. in librum Aristotelis De anima*, p. 248, n. 759, Marietti, ed. sec., Turín 1936).

CAPITULUM LXXII
Quod Deus est volens

CAPITULO LXXII
Dios quiere

Tratadas ya las diferentes cuestiones relativas al conocimiento del entendimiento divino, ahora nos ocuparemos de la voluntad de Dios.

Por el hecho de ser Dios inteligente, se puede concluir que quiere. En efecto, es necesario que el bien entendido, en cuanto tal, sea querido, por ser objeto propio de la voluntad el bien entendido. Se dice entendido con relación al inteligente. Por lo tanto, es necesario que el que conoce el bien, como tal, quiera. Ahora bien, Dios conoce el bien, pues, por ser perfectamente inteligente (capítulo 44), conoce el ser juntamente con la razón de bien. Y, por lo tanto, quiere.

Todo lo que posee una forma tiene por ella una relación con lo que existe en la naturaleza de las cosas; así, por ejemplo, un leño blanco, por su blancura es semejante a unos seres y diferente de otros. Ahora bien, en el sujeto que entiende y siente está la forma de la cosa entendida y sentida, ya que todo conocimiento es por alguna semejanza. Es necesario, por lo tanto, que exista una relación del que entiende y siente a los objetos entendidos y sentidos como están en la naturaleza de las cosas. Y esto no es porque entienden y sienten, pues por esto más bien resulta la relación de los objetos al sujeto, porque el acto de entender y sentir se realiza en cuanto los objetos están en el entendimiento y en el sentido, según el modo propio de cada uno. Ahora bien, el que siente y entiende se relaciona con los objetos exteriores por la voluntad y el apetito. De donde todo ser inteligente y sensitivo apetece y quiere; pero la voluntad está propia-

Expeditis his quae ad divini intellectus cognitionem pertinent, nunc restat considerare de Dei voluntate.

Ex hoc enim quod Deus est intelligens, sequitur quod sit volens. Cum enim bonum intellectum sit obiectum proprium voluntatis, oportet quod bonum intellectum, inquantum huiusmodi, sit volitum. Intellectum autem dicitur ad intelligentem. Necesse est igitur quod intelligens bonum, inquantum huiusmodi, sit volens. Deus autem intelligit bonum: cum enim sit perfecte intelligens, ut ex supra (cc. 44, 45) dictis patet, intelligit ens simul cum ratione boni. Est igitur volens.

Adhuc. Cuicumque inest aliqua forma, habet per illam formam habitudinem ad ea quae sunt in rerum natura: sicut lignum album per suam albedinem est aliquibus simile et quibusdam dissimile. In intelligente autem et sentiente est forma rei intellectae et sensatae: cum omnis cognitio sit per aliquam similitudinem. Oportet igitur esse habitudinem intelligentis et sentientis ad ea quae sunt intellecta et sensata secundum quod sunt in rerum natura. Non autem hoc est per hoc quod intelligunt et sentiunt: nam per hoc magis attenditur habitudo rerum ad intelligentem et sentientem; quia intelligere et sentire est secundum quod res sunt in intellectu et sensu, secundum modum utriusque. Habet autem habitudinem sentiens et intelligens ad rem quae est extra animam per voluntatem et appetitum. Unde omnia sentientia et intelligentia appetunt et volunt: voluntas ta-

men proprie in intellectu est. Cum igitur Deus sit intelligens, oportet quod sit volens.

Amplius. Illud quod consequitur omne ens, convenit enti inquantum est ens. Quod autem est huiusmodi, oportet quod in eo maxime inveniatur quod est primum ens. Cuilibet autem enti competit appetere suam perfectionem et conservationem sui esse: unicuique tamen secundum suum modum, intellectualibus quidem per voluntatem, animalibus per sensibilem appetitum, carentibus vero sensu per appetitum naturalem. Aliter tamen quae habent, et quae non habent: nam ea quae non habent, appetitiva virtute sui generis desiderio tendunt ad acquirendum quod ei deest; quae autem habent, quietantur in ipso. Hoc igitur primo enti quod Deus est, deesse non potest. Cum igitur ipse sit intelligens, inest sibi voluntas, qua placet sibi suum esse et sua bonitas.

Item. Intelligere, quanto perfectius est, tanto delectabilius est intelligenti. Sed Deus intelligit, et suum intelligere est perfectissimum, ut supra (cc. 44, 45) ostensum est. Ergo intelligere est ei delectabilissimum. Delectatio autem intelligibilis est per voluntatem: sicut delectatio sensibilis est per concupiscentiae appetitum. Est igitur in Deo voluntas.

Praeterea. Forma per intellectum considerata non movet nec aliquid causat nisi mediante voluntate, cuius obiectum est finis et bonum, a quo movetur aliquis ad agendum. Unde intellectus speculativus non movet; neque imaginatio pura absque aestimatione. Sed forma intellectus divini est causa motus et esse in aliis: agit enim res per intellectum, ut infra (l. 2, c. 24) ostendetur. Oportet igitur quod ipse sit volens.

Item. In virtutibus motivis, in habentibus intellectum, prima invenitur voluntas: nam voluntas omnem potentiam applicat ad suum actum; intelligimus enim quia volumus, et imaginamur

mente en el entendimiento. Dios, por lo tanto, necesariamente ha de querer por ser inteligente.

Lo que sigue a todo ser conviene al ser en cuanto tal. Y esto debe hallarse mayormente en el primer ser. Ahora bien, es propio de todo ente apetecer su perfección y la conservación de su ser; cada uno, sin embargo, según su modo propio: los intelectuales, por la voluntad; los animales, por el apetito sensitivo, y los que carecen de sentidos, por el apetito natural. Es también diferente la manera de los que poseen la perfección y la de los que no la poseen: los que no la poseen tienden a adquirir lo que les falta por el deseo de la virtud apetitiva de su propio género; y los que no la tienen descansan en ella. Esto no puede faltar al primer ser, que es Dios. Luego, siendo El ser inteligente, hay en El voluntad, con la cual se complace en su ser y en su bondad.

El entender, cuanto más perfecto, tanto más deleita al sujeto que entiende. Pero Dios entiende, y su entender es perfectísimo (c. 44). Luego el acto de entender le es muy deleitable. Ahora bien, la delectación intelectual es por la voluntad como la sensitiva es por el apetito concupiscible. Hay, pues, voluntad en Dios.

La forma, considerada por el entendimiento, no mueve ni causa sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el fin y el bien que nos impulsa a obrar. El entendimiento especulativo, por consiguiente, no mueve, ni tampoco la imaginación pura sin la estimación. Pero la forma del entendimiento divino es causa del movimiento y del ser de las criaturas, pues produce las cosas, como se ha dicho, por entendimiento. Ha de querer, por lo tanto.

La voluntad es la primera entre las fuerzas motrices de los seres que tienen entendimiento: ella aplica todas las potencias al acto, pues entendemos porque queremos, imaginamos porque queremos, y así en las otras facultades. Tiene esta propie-

dad porque su objeto es el fin, aunque el entendimiento mueva a la voluntad, no a modo de causa eficiente y motriz, sino como causa final, proponiéndole su objeto propio, que es el fin. Por lo tanto, al primer motor le pertenece, mejor que a ningún otro, tener voluntad.

Es libre lo que es causa de sí mismo, y, por consiguiente, lo libre participa de la razón de lo que es por sí mismo. Ahora bien, la voluntad es la que principalmente tiene libertad al obrar; se dice que uno ejecuta una acción libremente en cuanto la realiza voluntariamente. Por lo tanto, es propio del primer agente obrar por la voluntad, por pertenecerle más que a ningún otro obrar por sí mismo.

El fin y el agente que obra por el fin se encuentran siempre en un mismo orden de cosas; por esto el fin próximo, que es proporcionado al agente, pertenece a su misma especie, lo mismo en las cosas naturales que en las artificiales. La forma del arte, por ejemplo, que impulsa la labor del artista, es especie de la forma que hay en la materia, y que es el fin del artista; y la forma de fuego, por la que él fuego generador obra, es de la misma especie que la forma de fuego engendrado, fin de la generación. Ahora bien, nada se puede encontrar coordinado con Dios, como perteneciente al mismo orden, si no es El mismo; de otra manera, habría varios primeros seres, contra lo ya probado (c. 42). El es, por lo tanto, el primer ser que obra por un fin, que es El mismo. Es, pues, no sólo fin apetecible, sino apetecedor de sí mismo como fin, por decirlo así, y con apetito intelectual—puesto que es inteligente—, que es la voluntad. Hay, pues, en Dios voluntad.

Y esta voluntad divina confiésanla los testimonios de la Sagrada Escritura. Porque se dice en el Salmo: "Hizo el Señor todo cuanto quiso"; y en los Romanos: "¿Quién resiste a su voluntad?"

quia volumus, et sic de aliis. Et hoc habet quia obiectum eius est finis:—quamvis intellectus, non secundum modum causae efficientis et moventis, sed secundum modum causae finalis, moveat voluntatem, proponendo sibi suum obiectum, quod est finis. Primo igitur moventi convenit maxime habere voluntatem.

Praeterea. "Liberum est quod sui causa est"[1]: et sic liberum habet rationem eius quod est per se. Voluntas autem primo habet libertatem in agendo: inquantum enim voluntarie agit quis, dicitur libere agere quamcumque actionem. Primo igitur agenti maxime competit per voluntatem agere, cui maxime convenit per se agere.

Amplius. Finis et agens ad finem semper unius ordinis inveniuntur in rebus: unde et finis proximus, qui est proportionatus agenti, incidit in idem specie cum agente, tam in naturalibus quam in artificialibus; nam forma artis per quam artifex agit, est species formae quae est in materia, quae est finis artificis; et forma ignis generantis qua agit, est eiusdem speciei cum forma ignis geniti, quae est finis generationis. Deo autem nihil coordinatur quasi eiusdem ordinis nisi ipse: alias essent plura prima, cuius contrarium supra (c. 42) ostensum est. Ipse est igitur primum agens propter finem qui est ipsemet. Ipse igitur non solum est finis appetibilis, sed appetens, ut ita dicam, se finem. Et appetitu intellectuali, cum sit intelligens: qui est voluntas. Est igitur in Deo voluntas.

Hanc autem Dei voluntatem Scripturae Sacrae testimonia confitentur. Dicitur enim in Psalmo (134,6): "Omnia quaecumque voluit, Dominus fecit". Et Rom. 9,19: "Voluntati eius quis resistit?"

[1] I *Metaph.*, 2, 9; 994 b.

CAPITULUM LXXIII

Quod voluntas Dei est eius essentia

CAPITULO LXXIII

La voluntad de Dios es su propia esencia

Ex hoc autem apparet quod sua voluntas non est aliud quam sua essentia.

Deo enim convenit esse volentem inquantum est intelligens, ut ostensum est (c. praec.). Est autem intelligens per essentiam suam, ut supra (cc. 45, 46) probatum est. Ergo et volens. Est igitur voluntas Dei ipsa eius essentia.

Adhuc. Sicut intelligere est perfectio intelligentis, ita et velle volentis: utrumque enim est actio in agente manens, non autem transiens in aliquid passum, sicut calefactio. Sed intelligere Dei est eius esse, ut supra (c. 45) probatum est: eo quod, cum esse divinum secundum se sit perfectissimum, nullam supervenientem perfectionem admittit, ut supra (cc. 23, 28) ostensum est. Est igitur et divinum velle esse ipsius. Ergo et voluntas Dei est eius essentia.

Amplius. Cum omne agens agat inquantum actu est, oportet quod Deus, qui est actus purus, per suam essentiam agat. Velle autem est quaedam Dei operatio. Oportet igitur quod Deus per essentiam suam sit volens. Sua igitur voluntas est sua essentia.

Item. Si voluntas esset aliquid additum divinae substantiae, cum divina substantia sit quid completum in esse, sequeretur quod voluntas adveniret ei quasi accidens subiecto; sequeretur quod divina substantia compararetur ad ipsam quasi potentia ad actum; et quod esset compositio in Deo. Quae omnia supra (cc. 16, 18, 23) improbata sunt. Non est igitur possibile quod divina voluntas sit aliquid additum divinae essentiae.

Lo que precede nos manifiesta que la voluntad de Dios no es otra cosa que su esencia. En efecto:

En el capítulo anterior hemos probado que Dios es sujeto de actos volitivos por ser inteligente. Mas es inteligente por esencia, como ya se demostró. Luego también sujeto de actos volitivos. La voluntad de Dios es, pues, su misma esencia.

Como el conocer es perfección del ser inteligente, la volición es perfección del sujeto que quiere: ambas acciones son inmanentes del agente y no transeúntes a un paciente, como es la calefacción. Pero el entender de Dios, como ya se ha probado (c. 45), es su ser, porque, siendo el ser divino perfectísimo de suyo, no puede sobrevenirle perfección alguna, según queda demostrado. El querer divino es, por lo tanto, su propio ser, y, en consecuencia, su voluntad es su propia esencia.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, necesariamente Dios, que es acto puro, ha de obrar por su esencia. Y como el querer es una operación de Dios, debe querer, por tanto, en virtud de su esencia. Su voluntad es, pues, su propia esencia.

Como la substancia divina es algo completo en su ser, si su voluntad fuese una adición hecha a la substancia divina, resultaría que la voluntad viene a ella como el accidente a su sujeto; la substancia divina en este caso sería a la voluntad como la potencia al acto, y además se daría composición en Dios. Pero todo esto es contra lo ya probado (cc. 16, 18, 23). Es imposible, por lo tanto, que la voluntad divina sea algo añadido a la esencia divina.

CAPITULUM LXXIV
Quod principale volitum Dei est divina essentia

CAPITULO LXXIV
El objeto principal de la voluntad de Dios es la esencia divina

Una nueva consecuencia de esta doctrina es que el objeto principal de la voluntad de Dios es su propia esencia. En efecto:

El objeto de la voluntad, como ya se ha dicho (c. 72), es el bien entendido. Si, pues, como hemos probado (c. 48), lo que Dios conoce como objeto principal es su esencia divina, ésta será también lo que quiere como objeto principal la voluntad de Dios.

Lo apetecible es al apetito como el motor a lo movido, según se ha dicho (c. 44). Y lo mismo ocurre entre lo querido y la voluntad, ya que la voluntad pertenece al género de potencia apetitiva. Si, pues, la voluntad divina tiene por objeto principal algo distinto de su misma esencia, tendríamos que esta cosa que mueve a la voluntad divina sería superior a ella. Pero es manifiesto, por lo dicho (c. 73), todo lo contrario.

El objeto principal querido es para el ser que quiere causa de su querer. Cuando decimos, por ejemplo, "quiero pasear para recobrar la salud", intentamos señalar una causa; y si se inquiere: "Por qué quieres sanarte", se procede a una asignación de causas hasta que llegamos al fin último, que es el objeto principal querido y causa por sí mismo de la volición. Si, pues, Dios quiere como objeto principal algo distinto de sí mismo, existiría una causa de su ser, lo cual es contra la esencia del primer ser.

El fin último de todo ser que quiere es su objeto principal, pues el fin es querido por sí mismo, y lo demás es querido por él. Ahora bien, Dios mismo es el último fin, porque es el mismo bien (c. 41). Por lo tanto, El mismo es el objeto principal de su voluntad.

Toda potencia tiene con su objeto principal una proporción de igualdad, pues, según el Filósofo en el libro I "Del cielo y del mundo", la potencialidad de una cosa se mide por su objeto. Por lo tanto, entre la voluntad y su objeto principal existe una proporción de igualdad, y lo mismo entre el entendimiento y los sentidos y sus respectivos objetos. Ahora bien, nada hay que tenga con la voluntad divina esta proporción de igualdad, sino sólo su esencia. Luego el objeto principal de la voluntad divina es su propia esencia.

Mas como la esencia divina es el entender divino y todo cuanto en El hay, es evidente, en conclusión, que quiera de la misma manera, como objeto principal, entenderse, amarse, ser uno, etc.

Ex hoc autem ulterius apparet quod principale divinae voluntatis volitum est eius essentia.

Bonum enim intellectum est obiectum voluntatis, ut dictum est (c. 72). Id autem quod a Deo principaliter intelligitur est divina essentia, ut supra (c. 48) probatum est. Divina igitur essentia est id de quo principaliter est divina voluntas.

Item. Appetibile comparatur ad appetitum sicut movens ad motum, ut supra (c. 44) dictum est. Et similiter se habet volitum ad voluntatem: cum voluntas sit de genere appetitivarum potentiarum. Si igitur voluntatis divinae sit aliud principale volitum quam ipsa Dei essentia, sequetur quod aliquid aliud sit superius divina voluntate, quod ipsam movet. Cuius contrarium ex praedictis (c. praec.) patet.

Praeterea. Principale volitum est unicuique volenti causa volendi: cum enim dicimus, "Volo ambulare ut saner", causam nos reddere arbitramur; et si quaeratur, "Quare vis sanari", procedetur in assignatione causarum quousque perveniatur ad finem ultimum, qui est principale volitum, quod est causa volendi per seipsum. Si igitur Deus aliquid aliud principaliter velit quam seipsum, sequetur quod aliquid aliud sit ei causa volendi. Sed suum velle est suum esse, ut ostensum est (ibid.). Ergo aliquid aliud erit ei causa essendi. Quod est contra rationem primi entis.

Adhuc. Unicuique volenti principale volitum est suus ultimus finis: nam finis est per se volitus, et per quem alia fiunt volita. Ultimus autem finis est ipse Deus: quia ipse est summum bonum, et ostensum est (c. 41). Ipse igitur est principale volitum suae voluntatis.

Amplius. Unaquaeque virtus ad suum obiectum principale secundum aequalitatem proportionatur: nam virtus rei secundum obiecta mensuratur, ut patet per Philosophum, in I "Caeli et mundi" (c. 11, 6 sqq.; 281a). Voluntas igitur ex aequo proportionatur suo principali obiecto: et similiter intellectus, et etiam sensus. Divinae autem voluntati nihil ex aequo proportionatur nisi eius essentia. Ergo principale obiectum divinae voluntatis est essentia divina.

Cum autem essentia divina sit Dei intelligere et omnia alia quae in ipso esse dicuntur, manifestum est ulterius quod eodem modo principaliter vult se intelligere, se velle, se esse unum, et quicquid aliud est huiusmodi.

CAPITULUM LXXV
Quod Deus, volendo se, vult etiam alia

CAPITULO LXXV
Dios quiere a los otros seres queriéndose a sí mismo

Hinc autem ostendi potest quod, volendo se, vult etiam alia.

Cuius enim est velle finem principaliter, eius est velle ea quae sunt ad finem ratione finis. Est autem ipse Deus ultimus rerum finis, ut ex praedictis (c. praec.) aliquatenus patet. Ex hoc igitur quod vult se esse, etiam alia vult, quae in ipsum sicut in finem ordinantur.

Item. Unusquisque eius quod est propter ipsum ab ipso volitum et amatum, perfectionem desiderat: quae enim propter se amamus, volumus esse optima, et semper meliorari et multiplicari, quantum possibile est. Ipse autem Deus essentiam suam propter seipsam vult et amat. Non autem secundum se augmentabilis et multiplicabilis est, ut ex

Podemos demostrar ahora que Dios, queriéndose a sí mismo, quiere a los otros seres. En efecto:

Es propio del ser que quiere primordialmente el fin querer también todo lo ordenado al fin en razón del fin. Pero el fin último de los seres es el mismo Dios, como en cierta manera queda manifiesto con lo dicho; pues por el hecho de querer ser Dios, quiere los otros seres, que se ordenan a El como a su fin.

Cada cual desea la perfección de aquello que es querido y amado por sí mismo, pues lo que amamos por sí queremos que sea óptimo y, en cuanto sea posible, se perfeccione y se multiplique. Ahora bien, Dios quiere y ama su esencia por sí misma, la cual no es susceptible de aumento

o multiplicación (c. 42), como queda claro con lo dicho, sino solamente en virtud de su semejanza, participada por muchos. Dios quiere, por tanto, la multitud de los seres por el hecho de querer y amar su esencia y perfección.

Cualquier ser que ama algo en sí y por sí mismo, quiere, consiguientemente, todas las cosas en que esto se encuentra. Como el que ama lo dulce por sí mismo, es natural que quiera todo lo que es dulce. Pero Dios quiere y ama su ser en sí mismo y por sí, como se ha demostrado antes; y todo otro ser es una cierta participación, por semejanza, de su ser, como hasta cierto punto se ve con lo dicho (c. 29). Queda, por lo tanto, que Dios, por el hecho de amarse y quererse a sí mismo, quiere y ama a los otros seres.

Dios, queriéndose a sí mismo, quiere todo lo que en Él hay. Pero todos los seres preexisten de alguna manera en Él por sus propias razones, como se ha demostrado (c. 54). Dios, pues, queriéndose a sí mismo, quiere también los otros seres.

Como se ha dicho anteriormente (c. 70), la causalidad de un ser se extiende a más y más remotamente cuanto más perfecto es su poder. Por lo que, consistiendo la causalidad del fin en que se quieren las otras cosas por él, cuanto más perfecto es el fin y más intensamente querido, tanto más se extiende en razón de este fin la voluntad del que lo quiere. Ahora bien, la esencia divina es perfectísima como bondad y fin. Difunde, por lo tanto, su causalidad a muchos seres, que son queridos en virtud de ella; y principalmente por Dios, que la conoce perfectamente en toda su potencialidad.

La voluntad sigue al entendimiento. Pero Dios, por su entendimiento, se conoce principalmente a sí mismo y conoce todos los otros seres en sí mismo. Por lo tanto, se quiere también principalmente a sí mismo, y, queriéndose, quiere a los otros seres.

Esta doctrina se ve confirmada por

supra (c. 42) dictis est manifestum: sed solum multiplicabilis est secundum suam similitudinem, quae a multis participatur (c. 29). Vult igitur Deus rerum multitudinem ex hoc quod suam essentiam et perfectionem vult et amat.

Amplius. Quicumque amat aliquid secundum se et propter ipsum, amat per consequens omnia in quibus illud invenitur: ut qui amat dulcedinem propter ipsam, oportet quod omnia dulcia amet. Sed Deus suum esse secundum se et propter ipsum vult et amat, ut supra (c. praec.) ostensum est. Omne autem aliud esse est quaedam sui esse secundum similitudinem participatio, ut ex praedictis (c. 29) aliquatenus patet. Relinquitur igitur quod Deus, ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia.

Adhuc. Deus, volendo se, vult omnia quae in ipso sunt. Omnia autem quodammodo praeexistunt in ipso per proprias rationes, ut supra (c. 54) ostensum est. Deus igitur, volendo se, etiam alia vult.

Item. Quanto aliquid est perfectioris virtutis, tanto sua causalitas ad plura se extendit et in magis remotum, ut supra (c. 70) dictum est. Causalitas autem finis in hoc consistit quod propter ipsum alia desiderantur. Quanto igitur finis est perfectior et magis volitus, tanto voluntas volentis finem ad plura extenditur ratione finis illius. Divina autem essentia est perfectissima in ratione bonitatis et finis. Igitur diffundet suam causalitatem maxime ad multa, ut propter ipsam multa sint volita; et praecipue a Deo, qui eam secundum totam suam virtutem perfecte vult.

Praeterea. Voluntas consequitur intellectum. Sed Deus intellectu suo intelligit se principaliter et in se intelligit alia (c. 49). Igitur similiter principaliter vult se, et, volendo se, vult omnia alia.

Hoc autem auctoritate Sacrae

Scripturae confirmatur. Dicitur enim "Sap." 11,25: "Diligis enim omnia quae sunt, et nihil eorum odisti quae fecisti".

la autoridad de la Sagrada Escritura. Se dice en el libro de la Sabiduría: "Pues amas todo cuanto existe y nada aborreces de lo que has hecho".

CAPITULUM LXXVI

Quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit

CAPITULO LXXVI

Dios se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad

Hoc autem habito, sequitur quod Deus uno actu voluntatis se et alia velit.

Omnis enim virtus una operatione, vel uno actu, fertur in obiectum et in rationem formalem obiecti: sicut eadem visione videmus lumen et colorem, qui fit visibilis actu per lumen. Cum autem aliquid volumus propter finem tantum, illud quod propter finem desideratur accipit rationem voliti ex fine: et sic finis comparatur ad ipsum sicut ratio formalis ad obiectum, ut lumen ad colorem. Cum igitur Deus omnia alia velit propter se sicut propter finem, ut ostensum est (c. praec.), uno actu voluntatis vult se et alia.

Amplius. Quod perfecte cognoscitur et desideratur, secundum totam suam virtutem cognoscitur et desideratur. Finis autem virtus est non solum secundum quod in se desideratur, sed etiam secundum quod alia fiunt appetibilia propter ipsum. Qui igitur perfecte desiderat finem, utroque modo ipsum desiderat. Sed non est ponere aliquem actum Dei volentis quo velit se et non velit se perfecte: cum in eo nihil sit imperfectum (c. 28). Quolibet igitur actu quo Deus vult se, vult se absolute et alia propter se. Alia vero a se non vult nisi inquantum vult se, ut probatum

Esto probado, síguese que Dios se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad. En efecto:

Toda potencia se vuelca en el objeto y en la razón formal de este objeto con una operación única, como vemos con una única mirada la luz y el color que se hace visible en acto por la luz. Cuando queremos algo exclusivamente en atención a un fin, esto que por tal fin deseamos halla en él la razón de su deseo; y así, el fin es a él lo que la razón formal al objeto y la luz al color. Como quiera, pues, que Dios quiere a los otros seres por sí mismo como por un fin, como ya se ha demostrado (c. 75), se quiere a sí mismo y a los otros seres con un solo acto de su voluntad.

Lo que es perfectamente conocido y deseado, conócese y se desea en todo su alcance. Pues bien, el fin encierra no sólo el deseo de sí mismo, sino también de cuanto se apetece en atención a él. Luego quien desea perfectamente un fin, deséalo de ambas maneras. Pero en Dios no hemos de admitir un acto por el que se quiera a sí mismo y no se quiera perfectamente, al no haber en Él nada imperfecto. En consecuencia, por cualquier acto que se quiera Dios a sí mismo, se quiere absolutamente y a los otros seres por Él, pues se ha probado (c. 75) que los seres dis-

tintos de El los quiere en cuanto se quiere a sí mismo. Queda, por lo tanto, que se quiere a sí mismo y a los otros seres, no con actos distintos, sino con un acto único.

Ha quedado ya puesto en claro (c. 57) que, al actuar la facultad cognoscitiva, el discurso se realiza conociendo separadamente los principios y llegando por ellos a las conclusiones, pues no habría discurso si, conociendo los principios, intuyésemos en ellos las conclusiones, como no lo hay cuando vemos algo en un espejo. Ahora bien, al tratarse de operaciones, hay en lo operativo y apetitivo la misma relación entre el fin y lo ordenado al fin que en lo especulativo entre los principios y las conclusiones; pues así como conocemos las conclusiones por los principios, así el fin provoca el apetito y la operación de lo que a él se ordena. Si alguno, pues, quisiera el fin y lo que a él se ordena separadamente, habría una especie de discurso en su voluntad. Pero esto en Dios es imposible, por estar fuera de todo movimiento. Queda, por lo tanto, que Dios quiérese a sí mismo y a los otros seres a la vez y con un solo acto de su voluntad.

Dios quiérese siempre a sí mismo. Si, pues, con un acto se quiere a sí mismo y con otro a los demás seres, se sigue que en El hay a la vez dos actos de su voluntad. Pero esto es imposible, porque una potencia simple no puede realizar a la vez dos operaciones.

En todo acto voluntario, el objeto es al sujeto lo que el motor a lo movido. Si existe, pues, una acción de la voluntad divina por la que quiere a los otros seres, que sea distinta de la voluntad por la que se quiere a sí mismo, habrá en El algo extraño que mueva a la voluntad divina; y esto es imposible.

Quedó probado que el querer divino es su ser (c. 73). Pero en Dios no hay más de un ser. Luego no tiene más de un querer.

El querer conviene a Dios por ser

est (c. praec.). Relinquitur igitur quod se et alia non alio et alio actu voluntatis vult, sed uno et eodem.

Adhuc. Sicut ex supra (c. 57) dictis patet, in actu cognitivae virtutis discursus attenditur secundum quod semotim cognoscimus principia, et ex eis in conclusiones venimus: si enim in ipsis principiis intueremur conclusiones ipsa principia cognoscendo, non esset discursus, sicut nec quando aliquid videmus in speculo. Sicut autem principia se habent ad conclusiones in speculativis, ita fines ad ea quae sunt ad finem in operativis et appetitivis: nam sicut conclusiones cognoscimus per principia, ita ex fine procedit appetitus et operatio eorum quae sunt ad finem. Si igitur aliquis semotim velit finem et ea quae sunt ad finem, erit quidam discursus in eius voluntate. Hunc autem in Deo esse est impossibile: cum sit extra omnem motum. Relinquitur igitur quod simul, et eodem actu voluntatis, Deus vult se et alia.

Item. Cum Deus semper velit se, si alio actu vult se et alio alia, sequetur quod simul sint in eo duo actus voluntatis. Quod est impossibile: nam unius simplicis potentiae non sunt simul duae operationes.

Praeterea. In omni actu voluntatis volitum comparatur ad volentem ut movens ad motum. Si igitur sit aliqua actio voluntatis divinae qua vult alia a se, diversa a voluntate qua vult se, in illo erit aliquid aliud movens divinam voluntatem. Quod est impossibile.

Amplius. Velle Dei est suum esse, ut probatum est (c. 73). Sed in Deo non est nisi unum esse. Ergo non est ibi nisi unum velle.

Item. Velle competit Deo se-

cundum quod est intelligens (c. 72). Sicut igitur uno actu intelligit se et alia, inquantum essentia sua est exemplar omnium (c. 49); ita uno actu vult se et alia, inquantum sua bonitas est ratio omnis bonitatis (c. 40).

inteligente. Luego, de la misma manera que se conoce a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su especie es el ejemplar de todo ser, así también se quiere a sí mismo y a los otros seres por un solo acto, en cuanto su bondad es razón de toda bondad.

CAPITULUM LXXVII

Quod volitorum multitudo divina simplicitati non repugnat

CAPITULO LXXVII

La multiplicación de objetos queridos no se opone a la simplicidad divina

Ex hoc autem sequitur quod volitorum multitudo non repugnat unitati et simplicitati divinae substantiae.

Nam actus secundum obiecta distinguuntur. Si igitur volita plura quae Deus vult inducerent in ipso aliquam multitudinem, sequeretur quod non esset in eo una tantum operatio voluntatis. Quod est contra praeostensa (c. praec.).

Item. Ostensum est (c. 75) quod Deus alia vult inquantum vult bonitatem suam. Hoc igitur modo comparantur aliqua ad voluntatem quo comprehenduntur a bonitate eius. Sed omnia in bonitate eius unum sunt: sunt enim alia in ipso secundum modum eius, scilicet "materialia immaterialiter et multa unite", ut ex supra (c. 58) dictis patet. Relinquitur igitur quod multitudo volitorum non multiplicat divinam substantiam.

Praeterea. Divinus intellectus et voluntas sunt aequalis simplicitatis: quia utrumque est divina substantia, ut probatum est (cc. 45, 73). Multitudo autem intellectorum non inducit multitudinem in essentia divina, neque compositionem in intellectu eius. Ergo neque multitudo volitorum inducit aut diversitatem in essentia divina, aut compositionem in eius voluntate.

Síguese de lo precedente que la multitud de objetos queridos no se opone a la unidad y simplicidad de la naturaleza divina. En efecto:

Los actos se diferencian por sus objetos. Si los muchos objetos queridos por Dios produjesen en El una multitud, seguiríase que no tendría una sola operación volitiva, lo que va contra lo anteriormente demostrado.

Se ha demostrado que Dios quiere los otros seres en cuanto quiere su bondad, pues se comparan a su voluntad como son comprendidos por su bondad. Pero en su bondad todos los seres son uno: están en El según su modo propio, es decir, lo material inmaterialmente y lo múltiple en unidad, como consta por lo dicho (c. 58). Queda, pues, que la multitud de objetos queridos no multiplica la substancia divina.

El entendimiento y la voluntad divinos son iguales en simplicidad: ambos son la substancia divina, como está probado (cc. 45, 73). Y la multitud de objetos entendidos ni provoca una multitud en la substancia divina ni composición en su entendimiento. Luego la multitud de objetos queridos no producirá tampoco una diversidad en la esencia divina ni composición en su voluntad.

Hay esta diferencia entre conocimiento y apetito: el conocimiento se realiza según que lo conocido está de alguna manera en el cognoscente; el apetito no es así, sino que, por el contrario, según que el apetito se ordena al objeto apetecible, objeto que busca o en el que descansa quien apetece. Por esta razón, el bien y el mal, que miran al apetito, están en las cosas; lo verdadero y lo falso, en cambio, que miran al conocimiento, están en la mente, como dice el Filósofo en el libro VI de los "Metafísicos". No es opuesto, por lo tanto, a la simplicidad de un ser el que se relacione con muchas cosas, pues hasta la unidad es el principio de muchos números. La multitud de objetos queridos por Dios no repugna, por consiguiente, a su simplicidad.

Amplius. Hoc inter cognitionem et appetitum interest, quod cognitio fit secundum quod cognitum est aliquo modo in cognoscente; appetitus autem non, sed e converso secundum quod appetitus refertur ad rem appetibilem, quam appetens quaerit vel in qua quiescit. Et propter hoc bonum et malum, quae respiciunt appetitum, sunt in rebus; verum autem et falsum, quae respiciunt cognitionem, sunt in mente; ut Philosophus dicit, in VI "Metaphysicae" (V, 4, 1; 1027 b). Quod autem aliquid ad multa se habeat, non repugnat simplicitati eius: cum et unitas sit multorum numerorum principium. Multitudo ergo volitorum a Deo non repugnat eius simplicitati.

CAPITULUM LXXVIII

Quod divina voluntas ad singula bonorum se extendit

CAPITULO LXXVIII

La voluntad divina se extiende a los bienes singulares

Lo dicho manifiesta también que no es necesario decir, para salvar la simplicidad divina, que Dios quiera los otros bienes en una cierta universalidad, es decir, en cuanto se quiere como principio de todos los bienes que pueden fluir de El, y que no los quiere en particular. Efectivamente:

El querer es en atención a la relación existente entre el que quiere y la cosa querida. Ahora bien, la simplicidad divina no es obstáculo para que pueda ser relacionada con muchos seres, aun particulares, pues dícese que Dios es lo mejor y lo primero, incluso respecto de los singulares. Luego su simplicidad no es obstáculo para que quiera también los otros seres en especial o en particular.

La voluntad de Dios se relaciona con los otros seres en cuanto participan de bondad en virtud del orden que dicen a la bondad divina, que es para Dios la razón de querer. Pero no sólo universalmente, sino cada uno de los bienes en particular recibe de la bondad divina su propia bondad, como también el ser. Por tanto, la voluntad divina se extiende a cada bien singular.

Ex quo etiam apparet quod non oportet nos dicere, ad conservandam simplicitatem divinam, quod velit alia bona in quadam universalitate, inquantum vult se esse principium bonorum quae possunt ab ipso fluere, non autem velit ea in particulari.

Nam velle est secundum comparationem volentis ad rem volitam. Non autem prohibet divina simplicitas quin possit comparari ad multa etiam particularia: dicitur enim Deus optimum vel primum etiam respectu singularium. Ergo sua simplicitas non prohibet quin etiam in speciali vel particulari alia a se velit.

Item. Voluntas Dei ad alia comparatur inquantum bonitatem participant ex ordine ad bonitatem divinam, quae est ratio volendi Deo (c. 75). Sed non solum universitas bonorum, sed et singulum eorum a bonitate divina bonitatem sortitur, sicut et esse. Voluntas igitur Dei ad singula bonorum se extendit.

Amplius. Secundum Philosophum, in XI "Metaph." (c. 10, 1; 1075 a), duplex bonum ordinis invenitur in universo: unum quidem secundum quod totum universum ordinatur ad id quod est extra universum, sicut exercitus ordinatur ad ducem; aliud secundum quod partes universi ordinantur ad invicem, sicut et partes exercitus. Secundus autem ordo est propter primum. Deus autem, ex hoc quod vult se ut finis est, vult alia quae ordinantur in ipsum ut in finem, sicut probatum est (c. 75). Vult igitur bonum ordinis totius universi in ipsum, et bonum ordinis universi secundum partes suas ad invicem. Bonum autem ordinis consurgit ex singulis bonis. Vult igitur etiam singula bona.

Praeterea. Si Deus non vult singula bona ex quibus constat universum, sequitur quod in universo sit casu ordinis bonum: non est enim possibile quod aliqua pars universi omnia particularia bona componat in ordinem universi, sed sola universalis causa totius universi, quae Deus est, qui per suam voluntatem agit, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Quod autem ordo universi sit casualis, est impossibile: quia sequeretur quod multo magis alia posteriora essent casu. Relinquitur igitur quod Deus etiam singula bonorum vult.

Adhuc. Bonum intellectum, inquantum huiusmodi, est volitum (c. 72). Sed Deus intelligit etiam particularia bona, ut supra (c. 65) probatum est. Vult igitur etiam particularia bona.

Hoc autem auctoritate Scripturae confirmatur, quae, Genesis 1, ad singula opera complacentiam divinae voluntatis ostendit, di-

Según el Filósofo, en el libro XI de los "Metafísicos", hay en el universo un bien de orden doble: uno, según que todo el universo se ordena a lo que está fuera de él, como todo el ejército se ordena al general en jefe; y otro, según que las partes del universo se ordenan mutuamente como las partes del ejército. Este segundo orden está subordinado al primero. Pues bien, Dios, queriéndose a sí mismo como fin, quiere las cosas que se ordenan a El como tal, según ya se ha probado (c. 75). Quiere, por lo tanto, el bien de todo el universo en cuanto se ordena a El y el bien del universo ordenado en sus partes. Pero el bien del orden es resultado de bienes singulares. Quiere, por lo tanto, también los bienes singulares.

Si Dios no quiere los bienes singulares que componen el universo, el bien del orden en el universo es casual, pues es imposible que una parte del universo disponga todcs los bienes particulares en orden, sino solamente la causa universal de todo el universo, que es Dios, y que obra por voluntad, como más adelante probaremos (l. 2, c. 23). Es imposible, por lo demás, que el orden del universo sea casual, porque se seguiría que con más razón serían casuales los bienes posteriores. Queda, por lo tanto, que Dios quiere los mismos bienes singulares.

El bien conocido, en cuanto tal, es querido. Pero Dios conoce los mismos bienes particulares. Quiere, pues, los bienes particulares.

Esta verdad se apoya en la autoridad de la Sagrada Escritura, que nos muestra en el Génesis la complacencia de la voluntad divina en cada una

de sus obras. Dice: "Y vió Dios ser buena la luz". Y lo mismo dice de las otras obras. Finalmente, dice de todas juntas: "Vió Dios ser bueno cuanto había hecho".

cens: "Vidit Deus lucem quod esset bona", et similiter de aliis operibus, et postea de omnibus simul: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona".

CAPITULUM LXXIX

Quod Deus vult etiam ea quae nondum sunt

CAPITULO LXXIX

Dios quiere lo que aun no existe

Como el querer supone una relación entre el ser que quiere y lo querido, puede parecer a alguien que Dios no quiere más que lo que realmente existe, porque dos cosas relativas deben existir a la vez, y la desaparición de una entraña la desaparición de la otra, como enseña el Filósofo. Si, pues, el querer exige una relación entre el sujeto que quiere y el objeto querido, nadie puede querer sino lo que realmente existe.

Además, se dice voluntad, respecto de los objetos queridos, como se dice causa y creador. Pero no puede afirmarse que Dios es Creador, Señor o Padre, sino de lo que existe realmente. Luego no es posible decir que quiere sino lo que realmente existe.

Si el querer de Dios es, como su ser, invariable, y no quiere sino lo que realmente existe, podremos concluir también que nada quiere que no exista siempre.

A esto responden algunos que las cosas que no existen en sí mismas existen en Dios y en su entendimiento. Y así, nada se opone a que Dios quiera, como existentes en El, las cosas que no existen en sí mismas.

Mas esta contestación no es suficiente. Se dice que un sujeto quiere algo cuando su voluntad se vuelve al objeto querido. Si, pues, la voluntad divina no se inclina al objeto querido, que no existe sino en cuanto es en El o en su entendimiento, se seguiría que Dios no lo quiere sino en cuanto quiere que esté en El o en su entendimiento. Y esto no es lo que intentan decir, sino que Dios quiere que existan en sí mismos los seres que no existen realmente.

Además, si la relación que hay entre la voluntad y la cosa querida es por su objeto, que es el bien conocido, y el entendimiento conoce no sólo el bien que existe en él, sino también el que existe en la propia naturaleza, la voluntad se relacionará con el objeto querido, no sólo como existente en el cognoscente, sino también como existente en sí mismo.

Contestemos, pues, que, puesto que el bien aprehendido mueve a la voluntad, el acto mismo de la voluntad ha de seguir a la condición de la aprehensión, de la misma manera que los movimientos de los seres movidos siguen a las condiciones del moviente causa del movimiento. Pero la relación del sujeto que aprehende con el objeto aprehendido es consiguiente a la aprehensión misma, pues por la acción de aprehenderlo es como el sujeto se relaciona con el objeto. Y el sujeto aprehendente no capta el objeto sólo como existente en él, sino como existente en su misma naturaleza, pues no sólo sabemos que conocemos una cosa, que es precisamente existir en el entendimiento, sino también que ella existe, existió o existirá en su propia naturaleza. Y aunque en este momento la cosa no existe sino en el entendimiento, la relación consiguiente a la aprehensión se establece con ella, no como existe en el cognoscente, sino como es la propia naturaleza captada por el sujeto.

Por lo tanto, hay una relación entre la voluntad divina y la cosa que no existe actualmente, en cuanto ella existe en su naturaleza propia por algún tiempo, y no sólo en cuanto existe en Dios, que lo conoce. Quiere, pues, Dios que lo que ahora no existe exista en algún tiempo, y no lo quiere solamente en cuanto lo conoce.

La relación que existe entre el su-

Si autem velle est per comparationem volentis ad volitum, forte alicui potest videri quod Deus non velit nisi ea quae sunt: nam relativa oportet simul esse, uno interempto, interimitur alterum, ut Philosophus docet [1]. Si igitur velle est per comparationem volentis ad volitum, nullus potest velle nisi ea quae sunt.

Praeterea. "Voluntas" dicitur ad volita, sicut et "causa" et "creator". Non autem potest dici etiam Deus Creator, vel Dominus, vel Pater, nisi eorum quae sunt. Ergo nec potest dici velle nisi ea quae sunt.

Ex hoc autem posset ulterius concludi, si divinum velle est invariabile, sicut et suum esse, et non vult nisi ea quae actu sunt, quod nihil velit quod non semper sit.

Dicunt autem ad haec quidam quod ea quae non sunt in seipsis, sunt in Deo et in eius intellectu. Unde nihil prohibet etiam ea quae non sunt in seipsis, Deum velle secundum quod in eo sunt.

Hoc autem non videtur sufficienter dictum. Nam secundum hoc dicitur quilibet volens aliquid velle, quod voluntas sua refertur ad volitum. Si igitur divina voluntas non refertur ad volitum quod non est nisi secundum quod est in ipso vel in eius intellectu, sequetur quod Deus non velit illud aliter nisi quia vult illud esse in se vel in eius intellectu.

[1] *Categ.*, 5, 16; 7 b.

Hoc autem non intendunt loquentes: sed quod Deus huiusmodi quae nondum sunt velit esse etiam in seipsis.

Rursum, si voluntas comparatur ad rem volitam per suum obiectum, quod est bonum intellectum; intellectus autem non solum intelligit bonum esse in se, sed etiam in propria natura: et voluntas comparabitur ad volitum non solum secundum quod est in cognoscente, sed etiam secundum quod est in seipso.

Dicamus igitur quod, cum bonum apprehensum moveat voluntatem, oportet quod ipsum velle sequatur conditionem apprehensionis: sicut et motus aliorum mobilium sequuntur conditiones moventis quod est causa motus. Relatio autem apprehendentis ad apprehensum est consequens ad apprehensionem ipsam: per hoc enim refertur apprehendens ad apprehensum quod apprehendit ipsum. Non autem solum apprehendens apprehendit rem secundum quod est in ipso, sed secundum quod est in propria natura: quia non solum cognoscimus rem intelligi a nobis, quod est eam esse in intellectu, sed eam esse vel fuisse vel futuram esse in propria natura. Licet igitur tunc res illa non sit nisi in cognoscente, relatio tamen consequens apprehensionem est ad eam non prout est in cognoscente, sed prout est secundum propriam naturam, quam apprehendit apprehendens.

Voluntatis igitur divinae relatio est ad rem non existentem secundum quod est in propria natura secundum aliquod tempus, et non solum secundum quod est in Deo cognoscente. Vult igitur Deus rem quae non est nunc, esse secundum aliquod tempus: et non solum vult quod ipse eam intelligit.

Nec est simile de relatione vo-

jeto que quiere y el objeto querido no es igual que la que hay entre el creador y lo creado, el hacedor y lo hecho, el Señor y la criatura a El sujeta. El querer es una acción inmanente, que no fuerza a suponer algo existente fuera. En cambio, el hacer, crear y gobernar indican una acción determinada a un efecto, sin cuya existencia no puede concebirse una acción de este género.

lentis ad volitum, et creantis ad creatum, et facientis ad factum, aut Domini ad subiectam creaturam. Nam velle est actio in volente manens: unde non cogit intelligi aliquid extra existens. Sed facere et creare et gubernare significant actionem terminatam ad exteriorem effectum, sine cuius existentia huiusmodi actio non potest intelligi.

CAPITULUM LXXX

Quod Deus de necessitate vult suum esse et suam bonitatem

CAPITULO LXXX

Dios quiere necesariamente su ser y su bondad

Lo que ya hemos demostrado nos hace concluir que Dios quiere necesariamente su ser y su bondad y que no puede querer lo contrario. En efecto:

Ya es sabido que Dios quiere su ser y su bondad como objeto principal, que es para El la razón de querer los otros seres. En todo objeto, por lo tanto, quiere su ser y su bondad, como la vista ve la luz en cualquier clase de color. Mas es imposible que Dios no quiera algo actualmente; pues, de lo contrario, querría solamente en potencia, y esto es imposible, por ser su querer su propio ser. Es necesario, pues, que quiera su ser y su bondad.

Todo ser quiere necesariamente su último fin. El hombre, por ejemplo, quiere necesariamente su bienaventuranza; no puede querer su mal. Pero Dios quiere su ser como último fin, según consta de lo dicho (c. 74). Necesariamente, pues, quiere ser y no puede querer no ser.

El fin es en lo apetitivo y operativo lo que un principio indemostrable en lo especulativo, pues, como en lo especulativo de los principios se deducen las conclusiones, así en lo activo y apetitivo en el fin se encuentra la razón de todo lo que se ha de hacer

Ex his autem quae supra ostensa sunt, sequitur quod Deus de necessitate velit suum esse et suam bonitatem, nec possit contrarium velle.

Ostensum est enim supra (c. 74) quod Deus vult suum esse et suam bonitatem ut principale obiectum, quod est sibi ratio volendi alia. In omni igitur volito vult suum esse et suam bonitatem: sicut visus in omni colore videt lumen. Impossibile est autem Deum non velle aliquid actu: esset enim volens in potentia tantum; quod est impossibile, cum suum velle sit suum esse (cc. 16, 73). Necesse est igitur quod velit suum esse et suam bonitatem.

Item. Quilibet volens de necessitate vult suum ultimum finem: sicut homo de necessitate vult suam beatitudinem nec potest velle miseriam. Sed Deus vult se esse sicut ultimum finem, ut ex praedictis (c. 74) patet. Necessario igitur vult se esse, nec potest velle se non esse.

Amplius. In appetitivis et in operativis finis hoc modo se habet sicut principium indemonstrabile in speculativis [1]: sicut enim ex principiis concluduntur in speculativis conclusiones, ita in

[1] II *Phys.*, 9, 3; 200 a.

activis et appetitivis ratio omnium agendorum et appetendorum ex fine sumitur. Sed in speculativis intellectus de necessitate assentit primis principiis indemonstrabilibus, quorum contrariis nullo modo potest assentire. Ergo voluntas necessario inhaeret fini ultimo, ut non possit contrarium velle. Et sic, si divinae voluntati non est alius finis quam ipse (c. 74), de necessitate vult se esse.

Adhuc. Omnia, inquantum sunt, assimilantur Deo, qui est primo et maxime ens (c. 29). Omnia autem, inquantum sunt, suo modo naturaliter diligunt suum esse. Multo igitur magis Deus suum esse diligit naturaliter. Natura autem eius est per se necesse esse, ut supra (c. 13) probatum est. Deus igitur ex necessitate vult se esse.

Praeterea. Omnis perfectio et bonitas quae in creaturis est, Deo convenit essentialiter, ut supra (c. 28) probatum est. Diligere autem Deum est summa perfectio rationalis creaturae: cum per hoc quodammodo Deo uniatur. Ergo in Deo essentialiter est. Ergo ex necessitate diligit se. Et sic vult se esse.

y apetecer. Pero, en lo especulativo, el entendimiento asiente necesariamente a los primeros principios indemostrables y de ningún modo puede admitir lo contrario. Luego la voluntad se adhiere necesariamente al último fin, no pudiendo querer lo contrario. Por consiguiente, si no hay más fin de la voluntad de Dios que El mismo, necesariamente quiere ser.

Todos los seres, en cuanto son, se asemejan a Dios, que es el primero y supremo ser. Y todo ser, en cuanto es, ama naturalmente a su modo su ser. Con más razón, pues, Dios ama naturalmente su ser. Pero su naturaleza es ser necesariamente de por sí, como ya quedó probado (c. 13). Dios, por lo tanto, quiere necesariamente ser.

Toda perfección y bondad de las criaturas está en Dios esencialmente, como ya se ha dicho (c. 28). Pero amar a Dios es la perfección más excelsa de la criatura racional, pues este amor le une en cierto modo a Dios. Se encuentra, pues, esencialmente en Dios. Dios se quiere, por lo tanto, necesariamente. Y, en consecuencia, quiere ser.

CAPITULUM LXXXI

Quod Deus non de necessitate vult alia a se

CAPITULO LXXXI

Dios no quiere necesariamente lo distinto de sí

Si autem divina voluntas est divinae bonitatis et divini esse ex necessitate, posset alicui videri quod etiam aliorum ex necessitate esset: cum omnia alia velit volendo suam bonitatem, ut supra (c. 75) probatum est. Sed tamen recte considerantibus apparet quod non est aliorum ex necessitate.

Est enim aliorum ut ordinatorum ad finem suae bonitatis (c. 75). Voluntas autem non ex necessitate fertur in ea quae sunt ad finem, si finis sine his esse

Porque la voluntad de Dios quiere necesariamente su bondad divina y su ser divino, puede creer alguno que también querrá necesariamente a los otros seres, ya que los quiere queriendo su bondad, según se ha dicho (c. 75). Pero, pensando bien las cosas, se ve que no quiere necesariamente lo demás. En efecto:

Dios quiere las criaturas como a seres ordenados al fin de su bondad. Y la voluntad no se inclina necesariamente a lo ordenado al fin, si es

posible conseguirlo sin ello. Un médico, por ejemplo, aun supuesta su voluntad de sanar, no tiene necesidad de administrar al enfermo los medicamentos sin los cuales puede sanar. Como quiera, pues, que la bondad divina puede existir sin las criaturas, es más, ningún acrecentamiento le viene de ellas, no tiene necesidad de quererlas por el hecho de querer su bondad.

Como el bien conocido es el objeto propio de la voluntad, ésta puede llegar a todo lo conocido por el entendimiento, en donde se salve la razón de bien. Por esto, aunque el ser de cada cosa, en cuanto tal, es bien, y el no ser, mal, éste puede caer bajo la voluntad por razón de algún bien adjunto que se salva, aunque no necesariamente; pues, de hecho, el mero existir es ya un bien, aun careciendo de otros. La voluntad, pues, en cuanto tal, únicamente no puede querer la desaparición de aquel bien que al no existir suprimiría totalmente la razón de bien. Y tal bien no puede ser más que Dios. La voluntad, por tanto, por sí misma, puede querer la no existencia de cualquier cosa que no sea Dios. Ahora bien, la voluntad está en Dios con todo su poder, pues todo en El es absolutamente perfecto. Dios, pues, puede querer la no existencia de cualquier cosa que no sea El. Por lo tanto, no quiere necesariamente los otros seres.

Dios, queriendo su bondad, quiere la existencia de los otros seres según que participan de su bondad. Y como es infinita la bondad divina, es participable de infinitas maneras y de otras muchas de las que participan actualmente las criaturas. Si, pues, por querer su bondad, quisiera necesariamente los seres que de ella participan, querría que existiesen infinitas criaturas que participaran de infinitos modos su bondad. Pero esto es evidentemente falso, porque existirían si quisiese, pues su voluntad es el principio de la existencia de los seres, como más adelante se dirá (l. 2, c. 23). No quiere, pues, necesariamente ni siquiera lo que actualmente existe.

possit: non enim habet necesse medicus, ex suppositione voluntatis quam habet de sanando, illa medicamenta adhibere infirmo sine quibus nihilominus potest infirmum sanare. Cum igitur divina bonitas sine aliis esse possit, quinimmo nec per alia ei aliquid accrescat; nulla inest ei necessitas ut alia velit ex hoc quod vult suam bonitatem.

Adhuc. Cum bonum intellectum sit proprium obiectum voluntatis, cuiuslibet per intellectum concepti potest esse voluntas ubi salvatur ratio boni. Unde, quamvis esse cuiuslibet, inquantum huiusmodi, bonum sit, non esse autem malum; ipsum tamen non esse alicuius potest cadere sub voluntate ratione alicuius boni adiuncti quod salvatur, licet non ex necessitate: est enim bonum aliquid esse, etiam alio non existente. Solum igitur illud bonum voluntas, secundum sui rationem, non potest velle non esse, quo non existente tollitur totaliter ratio boni. Tale autem nullum est praeter Deum. Potest igitur voluntas, secundum sui rationem, velle non esse quamcumque rem praeter Deum. Sed in Deo est voluntas secundum totam suam facultatem: omnia enim in ipso sunt universaliter perfecta (c. 28). Potest igitur Deus velle non esse quamcumque rem aliam praeter se. Non igitur de necessitate vult esse alia a se.

Amplius. Deus, volendo bonitatem suam, vult esse alia a se prout bonitatem eius participant (c. 75). Cum autem divina bonitas sit infinita, est infinitis modis participabilis, et aliis modis quam ab his creaturis quae nunc sunt participetur. Si igitur, ex hoc quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea quae ipsam participant, sequeretur quod vellet esse infinitas creaturas, infinitis modis participantes suam bonitatem. Quod patet esse falsum: quia, si vellet, essent; cum sua voluntas sit principium essendi rebus, ut infra (l. 2, c. 23) ostendetur. Non igitur ex necessitate vult etiam ea quae nunc sunt.

Item. Sapientis voluntas, ex hoc quod est de causa, est de effectu qui ex causa de necessitate sequitur: stultum enim esset velle solem existere super terram, et non esse diei claritatem. Sed effectum qui non ex necessitate sequitur ex causa, non est necesse aliquem velle ex hoc quod vult causam. A Deo autem procedunt alia non ex necessitate, ut infra (ibid.) ostendetur. Non igitur necesse est quod Deus alia velit ex hoc quod vult se.

Amplius. Res procedunt a Deo sicut artificiata ab artifice, ut infra (l. 2, c. 24) ostendetur. Sed artifex, quamvis velit se habere artem, non tamen ex necessitate vult artificiata producere. Ergo nec Deus ex necessitate vult alia a se esse.

Est ergo considerandum quare Deus alia a se ex necessitate sciat, non autem ex necessitate velit: cum tamen, ex hoc quod intelligit et vult se, intelligat et velit alia (cc. 49, 75). Huius autem ratio est: quod enim intelligens intelligat aliquid, est ex hoc quod intelligens se habet quodam modo; prout ex hoc aliquid actu intelligitur quod est eius similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid vel quia finis est, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possent, ex necessitate requirit divina perfectio (c. 50): non autem divina bonitas ex necessitate requirit alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem. Et ob hoc necesse est Deum alia scire, non autem velle. Unde nec omnia vult quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent: omnia autem scit quae ad essentiam eius, per quam intelligit, qualemcumque ordinem habent.

La voluntad del sabio, por el hecho de querer una causa, quiere también el efecto que necesariamente se sigue de ella. Fuera necio, por ejemplo, querer que existiera el sol sobre la tierra y no la claridad del día. Pero no hay necesidad de querer el efecto, que no se sigue necesariamente de la causa por el hecho de querer la causa. Ahora bien, las criaturas no proceden de Dios necesariamente, comprobaremos más adelante (l. 2, c. 23). No es necesario, por lo tanto, que Dios quiera los otros seres por el hecho de quererse a sí mismo.

Las cosas proceden de Dios como lo artificial del artista, como más adelante se probará (l. 2, c. 24). Pero el artista, por más que quiera adquirir un arte, no quiere necesariamente producir obras de arte. Luego tampoco Dios quiere necesariamente los otros seres.

Como Dios, conociéndose y queriéndose a sí mismo, conoce y quiere a los otros seres, hay que examinar por qué los conoce necesariamente y, en cambio, no los quiere necesariamente. He aquí la razón: Si un sujeto conoce algo es porque de algún modo está en él; una cosa es actualmente conocida cuando existe su semejanza en el entendimiento. En cambio, quiere algo porque el objeto querido es modificado.

Ahora bien, la perfección divina exige necesariamente que todas las cosas existan en Dios, para que puedan ser entendidas en El. En cambio, la bondad divina no requiere necesariamente otros seres que se ordenan a ella como a un fin. Y por esto es necesario que Dios conozca los otros seres y no es necesario que los quiera. De donde tampoco quiere cuanto pudiera estar ordenado a su bondad. En cambio, conoce cuanto tiene cualquier relación con su esencia, mediante la cual entiende.

CAPITULUM LXXXII

Rationes ducentes ad inconveniens si Deus alia a se non necessario velit

CAPITULO LXXXII

Reparos que presentan algunas razones, dado que Dios no quiera necesariamente los otros seres

Parece que se seguirán inconvenientes si Dios no quiere necesariamente lo que quiere. En efecto:

Si la voluntad de Dios no es determinada por algunos objetos queridos, parece que sería indiferente a ello. Toda virtud indiferente está de alguna manera en potencia, porque lo indiferente es una especie de contingente posible. La voluntad de Dios estaría, por lo tanto, en potencia. Luego no existiría la substancia divina, en la cual no hay potencia, como ya se ha demostrado más arriba (c. 16).

Si el ser potencial es, en cuanto tal, susceptible de ser movido, porque lo que puede ser puede no ser, síguese que la voluntad divina es variable.

Si es natural a Dios querer algo relativo a lo que El ha causado, es necesario. Pero contrario a su naturaleza nada puede haber en El, ya que en El ni hay accidentes ni cosa violenta, como antes ya se ha probado (c. 19).

Si lo que es indiferente no se inclina más a una cosa que a otra, a no ser que lo determine otro, es necesario, o que Dios no quiera ninguno de los objetos para los que se halla indiferente, contra lo que ya demostramos (c. 75), o que sea determinado por otro. Y en este caso existirá un ser anterior a El que lo determine.

Mas no es necesario admitir ninguna de estas consecuencias. En efecto: una facultad puede ser indiferente de dos maneras: por parte de sí misma y por parte de su objeto. Por parte de sí misma, cuando todavía no ha alcanzado su perfección, que la

Videntur tamen sequi inconvenientia si Deus ea quae vult non ex necessitate velit.

Si enim Dei voluntas respectu aliquorum volitorum non determinetur quantum ad illa, videtur se ad utrumlibet habere. Omnis autem virtus quae est ad utrumlibet est quodammodo in potentia: nam "ad utrumlibet" species est possibilis contingentis. Erit igitur Dei voluntas in potentia. Non igitur erit Dei substantia, in qua nulla est potentia, ut supra (c. 16) ostensum est.

Adhuc. Si ens in potentia, inquantum huiusmodi, natum est moveri, quia quod potest esse potest non esse; sequitur ulterius divinam voluntatem esse variabilem.

Praeterea. Si naturale est Deo aliquid circa causata sua velle, necessarium est. Innaturale autem nihil in ipso esse potest: non enim in ipso potest esse aliquid per accidens neque violentum, ut supra (c. 19) ostensum est.

Item. Si quod est ad utrumlibet indifferenter se habens non magis in unum quam in aliud tendit nisi ab alio determinetur, oportet quod Deus vel nihil eorum velit ad quae ad utrumlibet se habet, cuius contrarium supra (c. 75) ostensum est; vel quod ab alio determinetur ad unum. Et sic erit aliquid eo prius, quod ipsum determinet ad unum.

Horum autem nullum necesse est sequi. Ad utrumlibet enim esse alicui virtuti potest convenire dupliciter: uno modo, ex parte sui; alio modo, ex parte eius ad quod dicitur. Ex parte quidem sui, quando nondum consecuta est suam perfectionem, per quam ad unum determinetur. Unde hoc in imperfectionem virtutis redundat, et ostenditur esse potentialitas in ipsa: sicut patet in intellectu dubitantis, qui nondum assecutus est principia ex quibus ad alterum determinetur.—Ex parte autem eius ad quod dicitur, invenitur aliqua virtus ad utrumlibet esse quando perfecta operatio virtutis a neutro dependet, sed tamen utrumque esse potest: sicut ars, quae diversis instrumentis uti potest ad idem opus aequaliter perficiendum. Hoc autem ad imperfectionem virtutis non pertinet, sed magis ad eius eminentiam: inquantum utrumlibet oppositorum excedit, et ob hoc determinatur ad neutrum, se ad utrumlibet habens. Sic autem est in divina voluntate respectu aliorum a se: nam finis eius a nullo aliorum dependet, cum tamen ipsa fini suo perfectissime sit unita. Non igitur oportet potentialitatem aliquam in divina voluntate poni.

Similiter autem nec mutabilitatem. Si enim in divina voluntate nulla est potentialitas, non sic absque necessitate alterum oppositorum praeaccipit circa sua causata quasi consideretur in potentia ad utrumque, ut primo sit volens potentia utrumque et postmodum volens actu, sed semper est volens actu quicquid vult, non solum circa se sed etiam circa causata: sed quia volitum non habet necessarium ordinem ad divinam bonitatem, quae est proprium obiectum divinae voluntatis; per modum quo non necessaria, sed possibilia enuntiabilia dicimus quando non est necessarius ordo praedicati ad subiectum. Unde cum dicitur, "Deus vult hoc causatum", manifestum est esse enuntiabile non necessarium, sed possibile, illo modo quo non dicitur aliquid possibile "secundum aliquam potentiam", sed quod "non necesse est esse nec impossibile est esse", ut Philosophus tradit in V "Metaph." (IV, 12, 7 sqq.; 1019 b): sicut triangulum habere duo latera aequalia est enuntiabile possibile, non tamen secundum aliquam poten-

determina a una cosa. Esto proviene de la imperfección de la facultad y manifiesta en ella una potencialidad. Por ejemplo, el entendimiento que duda por no haber adquirido aún los principios que le han de determinar a una de las partes.—Por parte del objeto, una facultad es indiferente cuando la perfección de su operación no depende de un objeto, sino que se aviene a uno y a otro; como el arte, que puede servirse indiferentemente de diversos instrumentos para realizar la misma obra. Aquí esto no proviene de la imperfección de la facultad, sino más bien de su excelencia, pues rebasa los límites de los objetos opuestos, que por esto no la determinan a uno y permanece indiferente. Esto es precisamente lo que sucede con la voluntad divina y los otros seres. Su fin no depende de ninguno de ellos, por estar unida perfectísimamente a su fin. No es necesario, por lo tanto, admitir una potencialidad en la voluntad divina.

Tampoco se puede admitir que sea mudable. Si no hay potencialidad en la voluntad divina, no recibe, tratándose de sus efectos, uno de los opuestos sin necesidad, como si se considerara en potencia para ambos, de suerte que primero los quisiera en potencia y después en acto, sino que siempre quiere en acto todo lo que quiere, no sólo lo propio, sino también lo relativo a sus efectos. Y como no hay un orden necesario entre el objeto querido y la bondad divina, que es el objeto propio de la voluntad de Dios, así como no enunciamos ninguna necesidad, sino una mera posibilidad, cuando no hay orden necesario del predicado al sujeto, de aquí que, cuando decimos Dios quiere este efecto, es claro que se trata de una proposición no necesaria, sino posible, no en el sentido de que se dice posible según alguna potencia, sino en el sentido de que no es necesario ni imposible ser, como dice el Filósofo en el libro V de la "Metafísica". Por ejemplo, que el triángulo tenga dos lados iguales es una proposición posible,

pero no precisamente con relación a una potencia, porque en las matemáticas no hay potencia ni movimiento. La exclusión, pues, de dicha necesidad, no destruye la inmutabilidad de la voluntad divina, confesada por la Sagrada Escritura: "El Triunfador de Israel no se doblegará".

Aunque la voluntad divina no es determinada por sus efectos, no se puede decir que no quiere ninguno o que ella es determinada a querer por algo exterior. Como el bien conocido determina a la voluntad como objeto propio, y el entendimiento de Dios no es extraño a su voluntad, por ser ambos su propia esencia, si la voluntad de Dios es determinada a querer algo por el conocimiento de su inteligencia, esta determinación de la voluntad divina no realiza algo extraño. Pero el entendimiento de Dios aprehende no sólo el ser divino, que es su propia bondad, sino también los otros bienes, según se ha dicho (c. 49). Y a éstos los aprehende como semejanzas de la bondad y esencia divinas, no como sus principios. Y, por consiguiente, la voluntad de Dios va a ellos, no como necesarios, sino como convenientes a su bondad.—Sucede algo semejante con nuestra voluntad. Cuando se inclina a algo absolutamente necesario en orden a un fin, es movida hacia él por cierta necesidad. En cambio, si va hacia algo únicamente por alguna conveniencia, no tiende a ello necesariamente. Esto nos hace concluir que la voluntad divina no tiende necesariamente hacia sus efectos.

Tampoco fuerzan las objeciones propuestas a admitir algo antinatural en Dios, porque su voluntad con un mismo e idéntico acto quiere a sí misma y a los otros seres. Pero la relación consigo mismo es necesaria y natural. En cambio, la relación a los demás es en atención a cierta conveniencia, no ciertamente necesaria y natural, ni tampoco violenta o antinatural, sino voluntaria. Y lo que es voluntario no es necesario que sea ni natural ni violento.

tiam, cum in mathematicis non sit potentia neque motus. Exclusio igitur necessitatis praedictae immutabilitatem divinae voluntatis non tollit. Quam Scriptura Sacra profitetur, I Reg. 15,29: "Triumphator in Israel poenitudine non flectetur".

Quamvis autem divina voluntas ad sua causata non determinetur, non tamen oportet dicere quod nihil eorum velit, aut quod ad volendum ab aliquo exteriori determinetur. Cum enim bonum apprehensum voluntatem sicut proprium obiectum determinet; intellectus autem divinus non sit extraneus ab eius voluntate, cum utrumque sit sua essentia; si voluntas Dei ad aliquid volendum per sui intellectus cognitionem determinetur, non erit determinatio voluntatis divinae per aliquid extraneum facta. Intellectus enim divinus apprehendit non solum divinum esse, quod est bonitas eius, sed etiam alia bona, ut supra (c. 49) ostensum est. Quae quidem apprehendit ut similitudines quasdam divinae bonitatis et essentiae, non ut eius principia. Et sic voluntas divina in illa tendit ut suae bonitati convenientia, non ut ad suam bonitatem necessaria.—Sic autem et in nostra voluntate accidit: quod, cum ad aliquid inclinatur quasi necessarium simpliciter ad finem, quadam necessitate movetur in illud; cum autem tendit in aliquid solum propter convenientiam quandam, non necessario in illud tendit. Unde nec divina voluntas tendit in sua causata necessario.

Non etiam oportet propter praemissa innaturale aliquid in Deo ponere. Voluntas namque sua uno et eodem actu vult se et alia: sed habitudo eius ad se est necessaria et naturalis; habitudo autem eius ad alia est secundum convenientiam quandam, non quidem necessaria et naturalis, neque violenta aut innaturalis, sed "voluntaria"; quod enim voluntarium est, neque naturale neque violentum necesse est esse.

CAPITULUM LXXXIII

Quod Deus vult aliquid aliud a se necessitate suppositionis

Ex hic autem haberi potest quod, licet Deus circa causata nihil necessario velit absolute, vult tamen aliquid necessario ex suppositione.

Ostensum enim est (c. praec.) divinam voluntatem immutabilem esse. In quolibet autem immutabili, si semel est aliquid, non potest postmodum non esse: hoc enim moveri dicimus quod aliter se habet nunc et prius. Si igitur divina voluntas est immutabilis, posito quod aliquid velit, necesse est ex suppositione eum hoc velle.

Item. Omne aeternum est necessarium. Deum autem velle aliquid causatum esse est aeternum: sicut enim esse suum, ita et velle aeternitate mensuratur (c. 73). Est ergo necessarium. Sed non absolute consideratum: quia voluntas Dei non habet necessariam habitudinem ad hoc volitum (c. praec.). Ergo est necessarium ex suppositione.

Praeterea. Quicquid Deus potuit, potest: virtus enim eius non minuitur, sicut nec eius essentia. Sed non potest nunc non velle quod ponitur voluisse: quia non potest mutari sua voluntas. Ergo nunquam potuit non velle quicquid voluit. Est ergo necessarium ex suppositione eum voluisse quicquid voluit, sicut et velle: neutrum autem necessarium absolute, sed possibile modo praedicto (c. praec.).

Amplius. Quicumque vult aliquid, necessario vult ea quae necessario requiruntur ad illud, nisi sit ex parte eius defectus, vel propter ignorantiam, vel quia a recta electione eius quod est ad finem intentum abducatur per aliquam passionem. Quae de Deo dici non possunt. Si igitur Deus, volendo se, vult aliquid aliud a

CAPITULO LXXXIII

Dios quiere algo distinto de sí mismo con necesidad hipotética

De lo que precede se puede deducir que Dios, aunque nada quiere de sus efectos con necesidad absoluta, quiere algo, sin embargo, con necesidad hipotética.

Se ha demostrado ya que la voluntad divina es inmutable (c. 82). Y en todo inmutable, una vez hay algo, no puede después no haberlo, pues decimos que algo se mueve cuando se encuentra de distinta manera ahora y antes. Si, pues, la voluntad divina es inmutable, admitido que quiere algo, ella ha de quererlo con necesidad hipotética.

Todo lo eterno es necesario. Y es eterno el acto de querer Dios que exista aquel efecto, pues su querer, como su ser, es medido por la eternidad. Es, pues, necesario. Pero no absolutamente, porque la voluntad de Dios no tiene relación necesaria con tal objeto. Luego es necesaria con necesidad hipotética.

Dios puede todo lo que pudo, pues su potencia, como su esencia, no disminuye. Pero ahora no puede no querer lo que se supone que quiso, porque su voluntad es inmutable. Luego nunca pudo no querer lo que quiso. Es, pues, necesario, con necesidad hipotética, que El quiere lo que quiso, lo mismo que la volición. Sin embargo, ni una cosa ni otra es necesaria absolutamente, sino posible en el sentido indicado más arriba.

Quien quiere una cosa quiere también necesariamente todo cuanto ella supone, a no ser por defecto, o por ignorancia, o porque la pasión le aparta de elegir rectamente lo que conduce al fin pretendido. Pero esto no puede afirmarse de Dios. Si, pues, Dios, queriéndose, quiere los otros se-

res, quiere necesariamente todo lo indispensable al objeto querido por El, como es necesario que Dios quiera la existencia del alma racional, supuesto que quiera la existencia del hombre.

se, necessarium est eum velle omne illud quod ad volitum ab eo ex necessitate requiritur: sicut necessarium est Deum velle animam rationalem esse, supposito quod velit hominem esse.

CAPITULUM LXXXIV

Quod voluntas Dei non est impossibilium secundum se

CAPITULO LXXXIV

La voluntad de Dios no quiere lo que de suyo es imposible

Es evidente, a la luz de lo anteriormente dicho, que la voluntad de Dios no puede querer lo que de suyo es imposible. En efecto:

Es imposible lo que repugna en sí mismo. Por ejemplo, que el hombre sea asno, pues se afirmaría que lo racional es irracional. Y lo que repugna a un ser excluye de él algo que le es indispensable, como el ser asno excluye la razón de hombre. Si, pues, Dios quiere necesariamente lo que es indispensable a lo que se supone que quiere, es imposible que quiera lo que le repugna. Y, por consiguiente, no puede querer lo que es absolutamente imposible.

Como ya hemos demostrado (c. 75), Dios, queriendo su propio ser, que es su bondad, quiere todos los otros seres, en cuanto tienen su semejanza. Pero en lo que una cosa repugna a la razón de ser en cuanto tal, no puede salvarse la semejanza del primer ser, es decir, del ser divino, fuente del ser. Dios, pues, no puede querer algo que repugna a la razón de ser en cuanto tal. Ahora bien, como a la razón de hombre en cuanto tal repugna el ser irracional, así a la razón de ser como ser repugna que una cosa sea ser y no ser a la vez. Dios no puede hacer, por lo tanto, que la afirmación y la negación sean verdaderas al mismo tiempo. Y esto incluye precisamente todo lo que de suyo es imposible, que repugna a sí mismo en cuanto implica contradic-

Ex hoc apparet quod voluntas Dei non potest esse eorum quae sunt secundum se impossibilia.

Huiusmodi enim sunt quae in seipsis repugnantiam habent: ut hominem esse asinum, in quo includitur rationale esse irrationale. Quod autem repugnat alicui, excludit aliquid eorum quae ad ipsum requiruntur: sicut esse asinum excludit hominis rationem. Si igitur necessario vult ea quae requiruntur ad hoc quod supponitur velle, impossibile est eum velle ea quae eis repugnant. Et sic impossibile est eum velle ea quae sunt impossibilia simpliciter.

Item. Sicut supra (c. 75) ostensum est, Deus, volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia inquantum habent eius similitudinem. Secundum hoc autem quod aliquid repugnat rationi entis inquantum huiusmodi, non potest in eo salvari similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid quod repugnat rationi entis inquantum huiusmodi. Sicut autem rationi hominis inquantum est homo repugnat esse irrationale, ita rationi entis inquantum huiusmodi repugnat quod aliquid sit simul ens et non ens. Non potest igitur Deus velle quod affirmatio et negatio sint simul verae. Hoc autem includitur in omni per se impossibili, quod ad seipsum repugnantiam habet inquantum con-

tradictionem implicat. Voluntas igitur Dei non potest esse per se impossibilium.

Amplius. Voluntas non est nisi alicuius boni intellecti. Illud igitur quod non cadit in intellectum, non potest cadere in voluntatem. Sed ea quae sunt secundum se impossibilia non cadunt in intellectum, cum sibi ipsis repugnent; nisi forte per errorem non intelligentis rerum proprietatem; quod de Deo dici non potest. In divinam igitur voluntatem non possunt cadere quae secundum se sunt impossibilia.

Adhuc. Secundum quod unumquodque se habet ad esse, ita se habet ad bonitatem. Sed impossibilia sunt quae non possunt esse. Ergo non possunt esse bona. Ergo nec volita a Deo, qui non vult nisi ea quae sunt vel possunt esse bona.

ción. La voluntad de Dios, en consecuencia, no puede querer lo que de suyo es imposible.

La voluntad no tiende sino a un bien conocido. Lo que no cae, pues, en el ámbito del entendimiento, tampoco en el de la voluntad. Pero las cosas que de suyo son imposibles no caen bajo el entendimiento, puesto que repugnan en sí mismas, a no ser por un error del que no entiende la propiedad de las cosas, que no puede decirse de Dios. Por lo tanto, en el campo de la voluntad divina no puede caer lo que de suyo es imposible.

Una cosa es a la bondad como es al ser. Pero las cosas imposibles no pueden ser. Luego no pueden ser buenas. Ni, por lo tanto, queridas por Dios, que no quiere sino lo que es o puede ser bueno.

CAPITULUM LXXXV

Quod divina voluntas non tollit contingentiam a rebus, neque eis necessitatem absolutam imponit

CAPITULO LXXXV

La voluntad divina ni quita la contingencia de los seres ni les impone una necesidad absoluta

Ex praedictis autem haberi potest quod divina voluntas contingentiam non tollit, nec necessitatem absolutam rebus imponit.

Vult enim Deus omnia quae requiruntur ad rem quam vult, ut dictum est (c. 83). Sed aliquibus rebus secundum modum suae naturae competit quod sint contingentes, non necessariae. Igitur vult aliquas res esse contingentes. Efficacia autem divinae voluntatis exigit ut non solum sit quod Deus vult esse, sed etiam ut hoc modo sit sicut Deus vult illud esse: nam et in agentibus naturalibus, cum virtus agens est fortis, assimilat sibi suum effectum non solum quantum ad speciem, sed etiam quantum ad accidentia, quae sunt quidam modi

Podemos concluir ahora que la voluntad divina no quita la contingencia de los seres ni les impone una necesidad absoluta.

Dios quiere, según se ha dicho (capítulo 83), todo lo que exige la cosa que quiere. Pero ciertas cosas, en virtud de su naturaleza, han de ser contingentes, no necesarias. Quiere, pues, que haya ciertos seres contingentes. Pero la eficacia de la voluntad divina exige que no solamente exista lo que Dios quiere, sino que exista de la manera que El quiere; pues hasta en los mismos agentes naturales, si la potencia agente es fuerte, se asimila su efecto, no sólo en cuanto a la especie, sino también en cuanto a los accidentes, que son

ciertos modos de la misma cosa. Por lo tanto, la eficacia de la voluntad divina no destruye la contingencia de los seres.

Dios quiere mucho más el bien universal de todos sus efectos que un bien particular, porque en él hay una semejanza más completa de su bondad. Y la integridad del universo exige que existan algunos seres contingentes; de lo contrario, no habría en él todos los grados del ser. Quiere, pues, Dios que existan algunos seres contingentes.

El bien del universo, como consta por el libro XI de los "Metafísicos", consiste en un cierto orden. Y el orden del universo exige que haya algunas causas variables, siendo así que los cuerpos que no mueven sino movidos concurren a la perfección del universo. Ahora bien, de causas variables proceden efectos contingentes, pues el ser del efecto no puede ser más firme que su causa. Por esto vemos que, aunque la causa remota sea necesaria, si la próxima es contingente, el efecto es también contingente; cosa manifiesta en lo que sucede con los cuerpos inferiores, que son contingentes por la contingencia de las causas próximas, aunque las remotas, que son los movimientos celestes, sean necesarias. Dios quiere, pues, que alguna cosa proceda contingentemente.

La necesidad hipotética de la causa no puede producir una necesidad absoluta en el efecto. Y Dios quiere algo de las criaturas, no con necesidad absoluta, sino hipotéticamente, como queda demostrado (c. 81). De la voluntad divina, por tanto, no puede proceder una necesidad absoluta en las criaturas. Pero sólo esta necesidad excluye la contingencia, pues lo contingente puede ser necesario hipotéticamente, como sería necesario, por ejemplo, que Sócrates se mueva si corre. La voluntad divina, por lo tanto, no excluye la contingencia de los seres que quiere. En fin: de que Dios quiera algo no se sigue que tenga que acontecer eso

ipsius rei. Igitur efficacia divinae voluntatis contingentiam non tollit.

Amplius. Deus principalius vult bonum universitatis suorum effectuum quam aliquod bonum particulare: quanto in illo completior invenitur suae bonitatis similitudo (cf. c. 75). Completio autem universi exigit ut sint aliqua contingentia: alias non omnes gradus entium in universo continerentur. Vult igitur Deus aliqua esse contingentia.

Adhuc. Bonum universi in quodam ordine consideratur, ut patet in XI "Metaphysicae" (c. 10, 1; 1075 a). Requirit autem ordo universi aliquas causas esse variabiles: cum corpora sint de perfectione universi, quae non movent nisi mota. A causa autem variabili effectus contingentes sequuntur: non enim potest esse effectus firmioris esse quam sua causa. Unde videmus, quamvis causa remota sit necessaria, si tamen causa proxima sit contingens, effectum contingentem esse: sicut patet in his quae circa inferiora corpora accidunt; quae quidem contingentia sunt propter proximarum causarum contingentiam, quamvis causae remotae, quae sunt motus caelestes, sint ex necessitate. Vult igitur Deus aliqua contingenter evenire.

Praeterea. Necessitas ex suppositione in causa non potest concludere necessitatem absolutam in effectu. Deus autem vult aliquid in creatura non necessitate absoluta, sed solum necessitate quae est ex suppositione, ut supra (c. 81 sqq.) ostensum est. Ex voluntate igitur divina non potest concludi in rebus creatis necessitas absoluta. Haec autem sola excludit contingentiam: nam etiam contingentia ad utrumlibet redduntur ex suppositione necessaria; sicut Sortem moveri, si currit, est necessarium. Divina igitur voluntas non excludit a rebus volitis contingentiam.

Non igitur sequitur, si Deus vult aliquid, quod illud de necessitate eveniat: sed quod haec

conditionalis sit vera et necessaria, "Si Deus aliquid vult, illud erit". Consequens tamen non oportet esse necessarium.

necesariamente, sino que la verdad y necesidad afecta sólo a esta condicional: si Dios quiere algo, eso sucederá. Lo que no significa que el consiguiente sea necesario.

CAPITULUM LXXXVI

Quod divinae voluntatis potest ratio assignari

CAPITULO LXXXVI

Puede señalarse el motivo de la voluntad divina

Colligere autem ex praedictis possumus quod divinae voluntatis ratio assignari potest.

Finis enim est ratio volendi ea quae sunt ad finem. Deus autem vult bonitatem suam tanquam finem, omnia autem alia vult tanquam ea quae sunt ad finem. Sua igitur bonitas est ratio quare vult alia quae sunt diversa ab ipso.

Rursus. Bonum particulare ordinatur ad bonum totius sicut ad finem, ut imperfectum ad perfectum. Sic autem cadunt aliqua sub divina voluntate secundum quod se habent in ordine boni (c. 78). Relinquitur igitur quod bonum universi sit ratio quare Deus vult unumquodque particulare bonum in universo.

Item. Sicut supra (c. 83) ostensum est, supposito quod Deus aliquid velit, sequitur ex necessitate quod velit ea quae ad illud requiruntur. Quod autem alii necessitatem imponit, est ratio quare illud sit. Ratio igitur quare Deus vult ea quae requiruntur ad unumquodque, est ut sit illud ad quod requiritur.

Sic igitur procedere possumus in assignando divinae voluntatis rationem. Deus vult hominem habere rationem ad hoc quod homo sit; vult autem hominem esse ad hoc quod completio universi sit; vult autem bonum universi esse quia decet bonitatem ipsius.

Non tamen praedicta triplex ratio secundum eandem habitudinem procedit. Nam bonitas divina neque dependet a perfectione universi, neque ex ea aliquid sibi accrescit. Perfectio autem

Podemos colegir de lo dicho que puede señalarse el motivo de la voluntad divina. En efecto:

El fin es la razón de querer lo ordenado al fin. Y Dios quiere su bondad como fin, y todo lo demás como ordenado al fin. Su bondad es, por lo tanto, la razón de querer los seres distintos de El.

El bien particular se ordena al bien total como a un fin, lo mismo que lo imperfecto a lo perfecto. De esta manera, algunas cosas son objetos de la voluntad divina en cuanto tienen razón de bien. Queda, pues, que el bien universal es la razón de que Dios quiera el bien particular del universo.

Supuesto que Dios quiere algo, cosa ya demostrada (c. 83), ha de querer necesariamente lo que le es indispensable. Pero lo que impone necesidad a otros es la razón de su existencia. La razón, pues, de por qué Dios quiere lo indispensable a cada cosa, es que exista aquello que lo exige.

Y así podemos ir señalando razones a la voluntad divina. Dios quiere que el hombre tenga razón para que sea hombre; quiere que el hombre exista para complemento del universo, y quiere el bien del universo por ser conforme a su bondad.

Pero esta triple razón no procede según una misma relación. La bondad divina ni depende de la perfección del universo ni le viene de ella acrecentamiento alguno. En cambio,

la perfección del universo, aunque dependa necesariamente de algunos bienes particulares que son parte esencial del universo, no depende necesariamente de otros, que no por eso dejan de acrecentar algo su bondad y belleza. Tales son, por ejemplo, los seres que existen solamente para ayuda y ornato de las otras partes del universo. Pero el bien particular depende necesariamente de lo que es absolutamente indispensable para su existencia, aunque tenga algo que sirve a su mejoramiento. Por lo tanto, la razón que determina a la voluntad divina unas veces es una cierta conveniencia; otras, una utilidad, y otras, una necesidad hipotética; pero con una necesidad absoluta solamente se quiere a sí mismo.

universi, licet ex aliquibus particularibus bonis ex necessitate dependeat, quae sunt essentiales partes universi, ex quibusdam tamen non dependet ex necessitate, sed tamen ex eis aliqua bonitas vel decor accrescit universo: sicut ex his quae sunt solum ad munimentum vel decorem aliarum partium universi. Particulare autem bonum dependet ex necessitate ex his quae ad ipsum absolute requiruntur: licet et hoc etiam habeat quaedam quae sunt propter melius ipsius. Aliquando igitur ratio divinae voluntatis continet solum decentiam; aliquando utilitatem; aliquando autem necessitatem quae est ex suppositione; necessitatem vero absolutam, solum cum vult seipsum.

CAPITULUM LXXXVII
Quod divinae voluntatis nihil potest esse causa

CAPITULO LXXXVII
Nada puede ser causa de la voluntad divina

Aunque se puede asignar una razón a la voluntad de Dios, no se sigue que haya una causa de su voluntad. En efecto:

El fin es causa de que la voluntad quiera. Y el fin de la voluntad divina es su bondad. Esta es, pues, la causa de querer Dios, que es también su mismo querer.

De entre los seres que Dios quiere, ninguno es causa del querer divino. Mas unos son causa de los otros en orden a la bondad divina. Y así se entiende que Dios quiera uno por otro. Es claro, sin embargo, que no es necesario admitir un discurso en la voluntad divina, porque donde hay un solo acto no se da discurso, como más arriba hemos mostrado al tratarse del entendimiento (c. 57). Y Dios quiérese a sí mismo y a los demás seres con un único acto, pues su acción es su propia esencia.

Todo lo dicho descarta el error de quienes afirman que todo procede de Dios en virtud de su simple voluntad, de tal manera que no hay otra razón que el que Dios lo quiere.

Mas esta doctrina es también contraria a la divina Escritura, que nos enseña que Dios "creó todas las cosas según el orden de su sabiduría"; y en el Eclesiástico: "Dios derramó su sabiduría sobre todas sus obras".

Quamvis autem aliqua ratio divinae voluntatis assignari possit, non tamen sequitur quod voluntatis eius sit aliquid causa.

Voluntati enim causa volendi est finis. Finis autem divinae voluntatis est sua bonitas. Ipsa igitur est Deo causa volendi, quae est etiam ipsum suum velle (c. 73).

Aliorum autem a Deo volitorum nullum est Deo causa volendi. Sed unum eorum est alteri causa ut ordinem habeat ad divinam bonitatem. Et sic intelligitur Deus propter unum eorum aliud velle.

Patet tamen quod non oportet discursum aliquem ponere in Dei voluntate. Nam ubi est unus actus, non consideratur discursus: ut supra (c. 57) circa intellectum ostensum est. Deus autem uno actu vult suam bonitatem et omnia alia: cum sua actio sit sua essentia.

Per praedicta autem excluditur error quorundam dicentium omnia procedere a Deo secundum simplicem voluntatem: ut de nullo oporteat rationem reddere nisi quia Deus vult.

Quod etiam Scripturae Divinae contrariatur, quae Deum perhibet secundum ordinem sapientiae suae omnia fecisse: secundum illud Psalmi (103, 24): "Omnia in sapientia fecisti". Et Eccli. 1,10 dicitur quod "Deus effudit sapientiam suam super omnia opera sua".

CAPITULUM LXXXVIII
Quod in Deo est liberum arbitrium

CAPITULO LXXXVIII
Dios es libre

Consecuencia inmediata de las demostraciones precedentes es que Dios es libre. En efecto:

Se predica el libre albedrío respecto de lo que uno quiere sin necesidad y espontáneamente. En nosotros, por ejemplo, hay libre albedrío respecto de querer correr o pasear. Pero Dios quiere sin necesidad los seres distintos de El, como quedó demostrado. A Dios, pues, le es propio el libre albedrío.

La voluntad divina se inclina por su entendimiento, como ya se probó (c. 82), hacia las cosas a que según su naturaleza no está determinada. Pero se dice que el hombre tiene, sobre los otros animales, el libre albedrío, porque se inclina a querer por el juicio de la razón, no por el ímpetu de la naturaleza. Luego Dios tiene libre albedrío.

El Filósofo enseña en el libro III de los "Eticos" que la voluntad es del fin, y la elección, de lo ordenado al fin. Pues como Dios quiérese como fin, y a los demás seres como ordenados al fin, síguese que, respecto de sí mismo, tiene sólo voluntad, y en cambio, respecto de los demás seres tiene además elección. Y la elección

Ex praedictis autem ostendi potest quod in Deo liberum arbitrium invenitur.

Nam liberum arbitrium dicitur respectu eorum quae non necessitate quis vult, sed propria sponte: unde in nobis est liberum arbitrium respectu eius quod volumus currere vel ambulare. Deus autem alia a se non ex necessitate vult, ut supra (c. 81) ostensum est. Deo igitur liberum arbitrium habere competit.

Adhuc. Voluntas divina in his ad quae secundum suam naturam non determinatur, inclinatur quodammodo per suum intellectum, ut supra (c. 82) ostensum est. Sed ex hoc homo dicitur prae ceteris animalibus liberum arbitrium habere quod ad volendum iudicio rationis inclinatur, non impetu naturae sicut bruta. Ergo in Deo est liberum arbitrium.

Item. Secundum Philosophum, in III "Ethic." (c. 2, 9; 1111 b; 5, 1; 1113 b), "voluntas est finis, electio autem eorum quae ad finem sunt". Cum igitur Deus seipsum tanquam finem velit, alia vero sicut quae ad finem sunt, sequitur quod respectu sui habeat voluntatem tantum, respectu autem aliorum electionem. Electio

se realiza siempre por el libre albedrío. Luego a Dios le pertenece el libre albedrío.

El hombre es dueño de sus actos porque tiene libre albedrío. Pero esto pertenece con más razón al primer agente, cuyo acto no depende de nadie. Dios, pues, tiene libre albedrío.

Esta misma consecuencia se saca de la razón misma del nombre. Es libre lo que es causa de sí mismo, según el Filósofo ("Metaf.", I), al principio de la Metafísica; y esto a nadie conviene mejor que a la causa primera, que es Dios.

autem semper per liberum arbitrium fit. Deo igitur liberum arbitrium competit.

Praeterea. Homo per hoc quod habet liberum arbitrium, dicitur suorum actuum dominus. Hoc autem maxime competit primo agenti, cuius actus ab alio non dependet. Ipse igitur Deus liberum arbitrium habet.

Hoc etiam ex ipsa nominis ratione haberi potest. Nam "liberum est quod sui causa est", secundum Philosophum, in principio "Metaphysicae" (c. 2, 9; 982 b). Hoc autem nulli magis competit quam primae causae, quae Deus est.

CAPITULUM LXXXIX

Quod in Deo non sunt passiones affectuum

CAPITULO LXXXIX

En Dios no hay pasiones afectivas

Puédese deducir de lo dicho que Dios está exento de pasiones afectivas. En efecto:

No hay pasión procedente de la afección intelectual, sino solamente de la sensitiva, como se prueba en el libro VII de los "Físicos". Pero en Dios no puede haber afección tal, porque no tiene conocimiento sensitivo, como se evidencia con lo dicho (c. 44). Queda, pues, que en Dios no hay pasión afectiva.

Toda pasión afectiva impone una transformación corporal, tal como la contracción o dilatación del corazón o algo parecido. Pero en Dios es imposible un fenómeno de este género, ya que se demostró que ni es cuerpo ni potencia corporal (c. 20). No hay, pues, en El pasión afectiva.

En toda pasión afectiva el paciente es llevado hasta cierto punto fuera de su condición común, normal o natural; y prueba de ello es que tales pasiones, si se intensifican, ocasionan la muerte a los animales. Pero

Ex praemissis autem sciri potest quod passiones affectuum in Deo non sunt.

Secundum enim intellectivam affectionem non est aliqua passio, sed solum secundum sensitivam, ut probatur in VII "Physicorum" (3, 5 sqq.; 246 b). Nulla autem talis affectio in Deo esse potest: cum desit sibi sensitiva cognitio, ut per supra (c. 44) dicta est manifestum. Relinquitur igitur quod in Deo non sit affectiva passio.

Praeterea. Omnis affectiva passio secundum aliquam transmutationem corporalem fit: puta secundum constrictionem vel dilatationem cordis, aut secundum aliquid huiusmodi. Quorum nullum in Deo possibile est accidere: eo quod non sit corpus nec virtus in corpore, ut supra (c. 20) ostensum est. Non est igitur in ipso affectiva passio.

Item. In omni affectiva passione patiens aliqualiter trahitur extra suam communem, aequalem vel connaturalem dispositionem: cuius signum est quod huiusmodi passiones, si intendantur, animalibus inferunt mortem. Sed non

est possibile Deum extra suam naturalem conditionem aliqualiter trahi: cum sit omnino immutabilis, ut supra (c. 13) ostensum est. Patet igitur quod in Deo huiusmodi passiones esse non possunt.

Amplius. Omnis affectio quae est secundum passionem, determinate in unum fertur, secundum modum et mensuram passionis: passio enim impetum habet ad aliquid unum, sicut et natura; et propter hoc ratione oportet eam reprimi et regulari. Divina autem voluntas non determinatur secundum se ad unum in his quae creata sunt, nisi ex ordine suae sapientiae, ut supra (c. 82) ostensum est. Non est igitur in ipso passio secundum affectionem aliquam.

Adhuc. Omnis passio est alicuius potentia existentis. Deus autem est omnino liber a potentia: cum sit purus actus (c. 16). Est igitur agens tantum, et nullo modo aliqua passio in ipso locum habet.

Sic igitur omnis passio ratione generis a Deo removetur.

Quaedam autem passiones removentur a Deo non solum ratione sui generis, sed etiam ratione speciei. Omnis enim passio ex obiecto speciem recipit. Cuius igitur obiectum omnino est Deo incompetens, talis passio a Deo removetur etiam secundum rationem propriae speciei.

Talis autem est tristitia vel dolor: nam eius obiectum est malum iam inhaerens, sicut gaudii obiectum est bonum praesens et habitum. "Tristitia" igitur et "dolor" ex ipsa sui ratione in Deo esse non possunt.

Adhuc. Ratio obiecti alicuius passionis non solum sumitur ex bono et malo, sed etiam ex hoc quod aliqualiter quis se habet ad alterum horum: sic enim spes et gaudium differunt. Si igitur modus ipse se habendi ad obiectum qui in ratione passionis includitur, Deo non competit, nec ipsa passio Deo convenire potest, etiam ex ratione propriae speciei. Spes autem, quamvis habeat obiectum bonum, non tamen bonum iam obtentum, sed obtinen-

no es posible llevar a Dios de ningún modo fuera de su condición natural, porque es absolutamente inmutable, como anteriormente se demostró (c. 13). Es claro que en Dios no pueden existir estas pasiones.

Toda afección pasional es determinada a un objeto único según el modo y medida de la pasión, porque la pasión, como la naturaleza, tiende con ímpetu a su solo objeto. Por esto debe ser reprimida y regulada por la razón. Ahora bien, la voluntad divina no es determinada de suyo a un solo objeto creado, a no ser, como ya demostramos (c. 82), por el orden de su sabiduría. No hay, pues, en El pasión alguna que provenga de una afección.

Toda pasión es propia de un ser potencial. Y Dios está absolutamente exento de potencia: es puro acto. Es, pues, solamente agente, y de ningún modo tiene lugar en El una pasión.

Así, pues, se excluyen de Dios todas las pasiones en su acepción genérica.

Pero hay algunas que se le excluyen no sólo en su acepción genérica, sino también por razón de la especie. Pues toda pasión se especifica por el objeto. Y, por tanto, cuando el objeto de una pasión en modo alguno le conviene a Dios, tal pasión se excluye de El incluso por razón de su propia especie.

Tal es la tristeza o el dolor, cuyo objeto es el mal inherente, como el bien presente y poseído es objeto del gozo. La tristeza, pues, y el dolor no pueden existir en Dios en virtud de su misma naturaleza.

La razón de objeto de una pasión no se toma solamente del bien y del mal, sino también de la disposición que uno tiene respecto de ellos. De aquí nace la diferencia de la esperanza y del gozo. Si, pues, la disposición respecto del objeto que entra en la razón de pasión no conviene a Dios, tampoco puede convenirle la pasión misma aun por razón de su propia especie. Y aun la esperanza, por más que tenga por objeto el bien,

no es el bien poseído, sino por poseer; cosa, ciertamente, que no puede convenir a Dios en virtud de su perfección, que es tal que no admite adición alguna. La esperanza, por lo tanto, no puede existir en Dios aun por razón de su especie. E igualmente el deseo de algo no poseído.

Si la perfección divina se opone a que pueda recibir la adición de un bien que ha de poseer, también excluye, y con más razón, la potencialidad para el mal. Ahora bien, el temor mira a un mal inminente, como la esperanza a un bien de posible obtención. Por la doble razón, pues, de su especie, el temor se excluye de Dios, porque no es propio sino del ser potencial y porque tiene por objeto el mal posible.

El arrepentimiento supone cambio del afecto. Por lo tanto, la razón de arrepentimiento repugna a Dios, no sólo porque es una especie de tristeza, sino también porque implica un cambio de la voluntad.

Es imposible, a no ser por error de la facultad cognoscitiva, que se aprehenda como mal lo que es bien. Y no sucede más que en los bienes particulares, en los que la corrupción de uno es generación de otro, que el mal de uno sea bien de otro. En cambio, al bien universal nada se le resta por un bien particular, aunque es representado por cada uno de ellos. Ahora bien, Dios es el bien universal, y todos los demás son buenos porque participan de su semejanza. El mal, pues, de un ser no puede ser bien para El. Ni es posible que aprehenda como mal lo que es bien absoluto, y que no es mal para El, porque su ciencia no es sujeto de error, como ya demostramos (c. 61). La envidia, por lo tanto, es imposible en Dios aun por razón de su especie. No sólo porque es una especie de tristeza, sino porque se entristece del bien ajeno, que ve como mal propio.

Por la misma razón causa tristeza el bien y se desea el mal; debiéndose lo primero a que el bien se estima como mal, y lo segundo, a que el

dum. Quod quidem Deo non potest competere, ratione suae perfectionis, quae tanta est quod ei additio fieri non potest (c. 28). "Spes" igitur in Deo esse non potest, etiam ratione suae speciei. Et similiter nec "desiderium" alicuius non habiti.

Amplius. Sicut divina perfectio impedit potentiam additionis alicuius boni obtinendi a Deo, ita etiam, et multo amplius, excludit potentiam ad malum. Timor autem respicit malum quod potest imminere, sicut spes bonum obtinendum. Duplici igitur ratione suae speciei "timor" a Deo excluditur: et quia non est nisi existentis in potentia; et quia habet obiectum malum quod potest inesse.

Item. Poenitentia mutationem affectus importat. Igitur et ratio "poenitentiae" Deo repugnat, non solum quia species tristitiae est, sed etiam quia mutationem voluntatis importat.

Praeterea. Absque errore cognitivae virtutis esse non potest ut illud quod est bonum apprehendatur ut malum. Nec est nisi in particularibus bonis ut alterius malum possit bonum existere alteri, in quibus "corruptio unius est generatio alterius [1]; universali autem bono ex nullo particulari bono aliquid deperit, sed per unumquodque repraesentatur. Deus autem est universale bonum, cuius similitudinem participando omnia dicuntur bona (c. 29). Nullius igitur malum sibi potest esse bonum. Nec potest esse ut id quod est simpliciter bonum et non est sibi malum, apprehendat ut malum: quia sua scientia est absque errore, ut supra (c. 61) ostensum est. "Invidiam" igitur in Deo impossibile est esse, etiam secundum suae speciei rationem: non solum quia invidia species tristitiae est, sed etiam quia tristatur de bono alterius, et sic accipit bonum alterius tanquam malum sibi.

Adhuc. Eiusdem rationis est tristari de bono et appetere malum: nam primum est ex hoc quod bonum aestimatur malum;

[1] III *Phys.*, 8, 1; 208 a.

secundum vero est ex hoc quod malum aestimatur bonum. Ira autem est appetitus mali alterius ad vindictam. "Ira" igitur a Deo longe est secundum rationem suae speciei: non solum quia effectus tristitiae est; sed etiam quia est appetitus vindictae propter tristitiam ex iniuria illata conceptam.

Rursus quaecumque aliae passiones harum species sunt vel ab eis causantur, pari ratione a Deo excluduntur.

mal se estima como bien. Ahora bien, la ira es desear por venganza el mal ajeno. La ira, por lo tanto, no existe en Dios por razón de su especie. No sólo porque es efecto de la tristeza, sino también porque es deseo de venganza por la tristeza nacida de una injuria recibida.

Deben, además, excluirse de Dios, por la misma razón, todas las otras pasiones de la misma especie que las dichas o que procedan de ellas.

CAPITULUM XC

Quod in Deo sit delectatio et gaudium non tamen repugnat divinae perfectioni

CAPITULO XC

No repugna a la perfección divina la delectación y el gozo

Sunt autem quaedam passiones quae, licet Deo non conveniant secundum quod passiones, nihil tamen ex ratione suae speciei important repugnans divinae perfectioni.

Horum autem est "gaudium" et "delectatio". Est enim gaudium praesentis boni. Neque igitur ratione obiecti, quod est bonum, neque ratione modi se habendi ad obiectum, quod est actu habitum, gaudium secundum suae speciei rationem divinae perfectioni repugnat.

Ex hoc autem manifestum est quod gaudium vel delectatio proprie in Deo sit. Sicut enim bonum et malum apprehensum sunt obiectum appetitus sensibilis, ita et appetitus intellectivi. Utriusque enim est prosequi bonum et fugere malum, vel secundum veritatem vel secundum aestimationem: nisi quod obiectum intellectivi appetitus est communius quam sensitivi, quia intellectivus appetitus respicit bonum vel malum simpliciter, appetitus autem sensitivus bonum vel malum secundum sensum; sicut etiam et intellectus obiectum est communius quam sensus. Sed operatio-

Hay pasiones que, aunque no convengan a Dios en cuanto tales, nada de lo que implican por razón de su especie repugna a la perfección divina. De esta clase son el gozo y la delectación. En efecto:

El gozo es de un bien presente. Por lo tanto, ni en virtud de su objeto, que es el bien, ni por la disposición del sujeto respecto del objeto, del que está en posesión actual, el gozo, por razón de su especie, repugna a la perfección divina.

Es evidente, pues, que el gozo o delectación existe propiamente en Dios. El bien y el mal conocidos son objetos lo mismo del apetito sensitivo que del intelectivo. Pero es propio de ambos buscar el bien y huir el mal, o según verdad o según estimación; solamente que el objeto del apetito intelectivo es más común que el del sensitivo, ya que el apetito intelectivo mira al bien o mal absolutos, y, en cambio, el sensitivo, al bien o al mal relativos; como también el objeto del entendimiento es más común que el del sentido. Ahora bien, las operaciones del apetito se especifican por los objetos. Se encuen-

tran, por tanto, en el apetito intelectivo, que es la voluntad, ciertas operaciones semejantes, por razón de la especie a otros del apetito sensitivo, pero que se diferencian en que los del apetito sensitivo son pasiones por su unión con un órgano corporal, y las del intelectivo, en cambio, son operaciones simples. Así, por ejemplo, uno huye del mal futuro, por la pasión del temor, que radica en el apetito sensitivo; y el apetito intelectivo hace lo mismo sin pasión. Si, pues, el gozo y la delectación no repugnan a Dios según su especie, sino en cuanto son pasiones, y ellos existen en la voluntad según su especie y no como pasiones, queda que no faltan en la voluntad divina.

El gozo y la delectación son una cierta quietud de la voluntad en su objeto, suficiente del todo. Por lo tanto, Él, por su voluntad, goza y se deleita en grado sumo en sí mismo.

La delectación es una perfección de la operación, pues dice el Filósofo en el libro X de la "Etica" que perfecciona a la operación como la belleza a la juventud. Pero Dios tiene una operación perfectísima intelectual. Si, pues, nuestra intelección por su operación es deleitable, la delectación de Dios le será delectabilísima.

Todo ser se complace en su semejante, porque le es conforme, y si sucede lo contrario, es accidentalmente, en cuanto obstaculiza la propia utilidad. Así, por ejemplo, dos alfareros riñen mutuamente porque uno impide la ganancia del otro. Pero todo bien es semejanza de la bondad divina, como se ve por lo dicho (c. 40), y nada le resta ninguno en particular. Queda, pues, que Dios se complace en todo bien.

En consecuencia, el gozo y la delectación existen con propiedad en

nes appetitus speciem ex obiectis sortiuntur. Inveniuntur igitur in appetitu intellectivo, qui est voluntas, similes operationes secundum rationem speciei operationibus appetitus sensitivi, in hoc differentes quod in appetitu sensitivo sunt passiones, propter coniunctionem eius ad organum corporale, in intellectivo autem sunt operationes simplices: sicut enim per passionem timoris, quae est in appetitu sensitivo, refugit quis malum futurum, ita sine passione intellectivus appetitus idem operatur. Cum igitur gaudium et delectatio Deo non repugnent secundum suam speciem, sed solum inquantum passiones sunt; in voluntate autem sunt secundum suam speciem, non autem ut passiones: relinquitur quod etiam divinae voluntati non desint.

Item. Gaudium et delectatio est quaedam quietatio voluntatis in suo volito. Deus autem in seipso, qui est suum principale volitum (c. 74), maxime quietatur, utpote in se omnem sufficientiam habens. Ipse igitur per suam voluntatem in se maxime gaudet et delectatur.

Praeterea. Delectatio est quaedam operationis perfectio, ut patet per Philosophum, X "Ethic." (c. 4, 6, 8; 1174 b): "perficit enim operationem sicut pulchritudo iuventutem". Sed Deus perfectissimam operationem habet in intelligendo, ut ex praedictis patet (c. 45). Si igitur nostrum intelligere, propter suam perfectionem, est delectabile, divinum intelligere erit sibi delectabilissimum.

Amplius. Unumquodque naturaliter in suo simili gaudet, quasi in convenienti: nisi per accidens, inquantum est impeditivum propriae utilitatis, sicut "figuli ad invicem corrixantur [1], pro eo quod unus impedit lucrum alterius. Omne autem bonum est divinae bonitatis similitudo, ut ex supra (c. 40) dictis patet: nec ex aliquo bono sibi aliquid deperit. Relinquitur igitur quod Deus de omni bono gaudet.

Est igitur in eo proprie gau-

[1] II *Rhet.*, 10, 6; 1388 a.

dium et delectatio.—Differunt autem gaudium et delectatio ratione. Nam delectatio provenit ex bono realiter coniuncto: gaudium autem hoc non requirit, sed sola quietatio voluntatis in volito sufficit ad gaudii rationem. Unde delectatio est solum de coniuncto bono, si proprie sumatur: gaudium autem de exteriori. Ex quo patet quod Deus proprie in seipso delectatur, gaudet autem et in se et in aliis.

Dios. Observemos, sin embargo, que entre el gozo y la delectación hay diferencias de razón. La delectación proviene de un bien con el que realmente se está unido. El gozo, en cambio, no exige esta condición, sino que es suficiente para la razón de gozo el reposo de la voluntad en el objeto querido. Por esto, la delectación, si se toma en sentido propio, es solamente del bien realmente unido al sujeto; el gozo, en cambio, de un bien exterior. Y de aquí resulta que Dios se deleita propiamente en sí mismo y gózase en sí y en las criaturas.

CAPITULUM XCI

Quod in Deo sit amor

CAPITULO XCI

En Dios hay amor

Similiter autem oportet et amorem in Deo esse secundum actum voluntatis eius.

Hoc enim est proprie de ratione amoris, quod amans bonum amati velit. Deus autem vult bonum suum et aliorum, ut ex dictis (cc. 74, 75) patet. Secundum hoc igitur Deus et se et alia amat.

Adhuc. Ad veritatem amoris requiritur quod bonum alicuius vult prout est eius: cuius enim bonum aliquis vult solum prout in alterius bonum cedit, per accidens amatur; sicut qui vult vinum conservari ut illud bibat, aut hominem ut sibi sit utilis aut delectabilis, per accidens amat vinum aut hominem, per se autem seipsum. Sed Deus vult bonum uniuscuiusque secundum quod est eius: vult enim unumquodque esse secundum quod in se bonum est; licet etiam unum ordinet in utilitatem alterius. Deus igitur vere amat et se et alia.

Amplius. Cum unumquodque naturaliter velit aut appetat suo modo proprium bonum, si hoc habet amoris ratio quod amans velit aut appetat bonum amati, con-

Del mismo modo es necesario que en Dios haya amor en atención al acto de su voluntad. En efecto:

Propiamente es necesario, para que exista el amor, que el amante quiera el bien de lo amado. Pero Dios quiere, según se ve por lo dicho (cc. 74, 75), su bien y el de los otros seres. Según esto, Dios se ama a sí mismo y a los demás seres.

Para que el amor sea verdadero es necesario que se quiera el bien de un ser en cuanto es de él; pues cuando se quiere el bien de un ser porque redunda en bien de otro, se le ama accidentalmente. Por ejemplo, el que quiere conservar el vino para beberlo o a un hombre para su utilidad o deleite, de suyo se ama a sí mismo y accidentalmente al vino o al hombre. Pero Dios quiere el bien de cada ser en sí mismo, aunque también ordene uno a la utilidad de otro. Dios, pues, se ama verdaderamente a sí mismo y a los otros seres.

Como todo ser quiere o apetece naturalmente a su manera el propio bien, si la razón del amor es que el amante quiera o desee el bien del

amado, consiguientemente, el sujeto que ama ha de estar, con relación a lo amado, como una cosa con la que de alguna manera es uno. Y aquí se ve que la razón propia del amor consiste en que el afecto de uno tiende a otro como un objeto con quien de algún modo es uno. Por esto dice Dionisio que "el amor es una virtud unitiva". Cuanto aquello por lo que el amante es uno con el amado es mayor, tanto más intenso es el amor. Queremos más, por ejemplo, a los que nos une el origen o un trato habitual, o algo semejante, que a los que nos une solamente la sociedad de la naturaleza humana.

Además, cuanto más íntimo es al que ama el fundamento del amor, tanto más firme es. Por esto a veces el amor que proviene de alguna pasión es más vehemente que el que tiene por causa el origen natural o un hábito, pero también desaparece más fácilmente. Ahora bien, el fundamento de que todas las cosas estén unidas a Dios, que es su bondad, a quien todos imitan, es lo más íntimo a Dios, por ser su misma bondad. Por lo tanto, en Dios existe el amor que es no sólo verdadero, sino perfectísimo y firmísimo.

El amor no importa nada que repugne a Dios por parte del objeto, que es el bien. Tampoco por parte de su disposición en orden al objeto, porque el amor no disminuye con la posesión de la cosa, sino que, por el contrario, aumenta, ya que un bien aun es más afín cuando se posee. Por esto, en las cosas artificiales, el movimiento hacia el fin se intensifica por la proximidad del fin (aunque a veces sucede lo contrario, pero es accidentalmente; es decir, cuando en el objeto amado experimentamos algo que se opone al amor, entonces se ama menos cuando se le posee). El amor, por lo tanto, no repugna a la perfección divina según la razón de su especie. Existe, pues, en Dios.

Es propio del amor el mover a la unión, como dice Dionisio. Como quiera que el afecto del que ama está

sequens est quod amans ad amatum se habeat sicut ad id quod est cum eo aliquo modo unum. Ex quo videtur propria ratio amoris consistere in hoc quod affectus unius tendat in alterum sicut in unum cum ipso aliquo modo: propter quod dicitur a Dionysio [1] quod amor est "unitiva virtus". Quanto ergo id unde amans est unum cum amato est maius, tanto est amor intensior: magis enim amamus quos nobis unit generationis origo, aut conversationis usus, aut aliquid huiusmodi, quam eos quos solum nobis unit humanae naturae societas. Et rursus, quanto id ex quo est unio est magis intimum amanti, tanto amor fit firmior: unde interdum amor qui est ex aliqua passione, fit intensior amore qui est ex naturali origine vel ex aliquo habitu, sed facilius transit. Id autem unde omnia Deo uniuntur, scilicet eius bonitas, quam omnia imitantur, est maximum et intimum Deo: cum ipse sit sua bonitas (c. 38). Est igitur in Deo amor non solum verus, sed etiam perfectissimus et firmissimus.

Item. Amor ex parte obiecti non importat aliquid repugnans Deo: cum sit boni. Nec ex modo se habendi ad obiectum: nam amor est alicuius rei non minus cum habetur, sed magis, quia bonum aliquod fit nobis affinius cum habetur; unde et motus ad finem in rebus naturalibus ex propinquitate finis intenditur (quandoque autem contrarium per accidens accidit, utpote quando in amato experimur aliquid quod repugnat amori: tunc enim minus amatur quando habetur). Non igitur amor repugnat divinae perfectioni secundum rationem suae speciei. Est igitur in Deo.

Praeterea. Amoris est ad unionem movere, ut Dionysius dicit (l. c.). Cum enim, propter similitudinem vel convenientiam

[1] *De div. nom.*, c. 4.

amantis et amati, affectus amantis sit quodammodo unitus amato, tendit appetitus in perfectionem unionis, ut scilicet unio quae iam inchoata est in affectu, compleatur in actu: unde et amicorum proprium est mutua praesentia et convictu et collocutionibus gaudere [2]. Deus autem movet omnia alia ad unionem: inquantum enim dat eis esse et alias perfectiones, unit ea sibi per modum quo possibile est. Deus igitur et se et alia amat.

Adhuc. Omnis affectionis principium est amor. Gaudium enim et desiderium non est nisi amati boni; timor et tristitia non est nisi de malo quod contrariatur bono amato; ex his autem omnes aliae affectiones oriuntur. Sed in Deo est gaudium et delectatio, ut supra (c. praec.) ostensum est. Ergo in Deo est amor.

Posset autem alicui videri quod Deus non magis hoc quam illud amet. Si enim intensio et remissio naturae mutabilis proprie est, Deo competere non potest, a quo omnis mutabilitas procul est.

Rursus. Nullum aliorum quae de Deo per modum operationis dicuntur, secundum magis et minus de ipso dicitur: neque enim magis aliquid alio cognoscit, neque magis de hoc quam de illo gaudet.

Sciendum itaque quod, cum aliae operationes animae sint circa unum solum obiectum, solus amor ad duo obiecta ferri videtur. Per hoc enim quod intelligimus vel gaudemus, ad aliquod obiectum aliqualiter nos habere oportet: amor vero aliquid alicui vult, hoc enim amare dicimur cui aliquod bonum volumus, secundum modum praedictum. Unde et ea quae concupiscimus, simpliciter quidem et proprie "desiderare" dicimur, non autem amare, sed potius nos ipsos, quibus ea concupiscimus: et ex hoc ipsa per accidens et improprie dicuntur amari.—Aliae igitur operationes

de alguna manera unido al objeto amado por cierta semejanza o conveniencia que existe entre ellos, el apetito tiende a verificar la unión, en el sentido de que quiere completar la unión comenzada en el afecto. Por esto, los amigos se complacen en encontrarse, en conversar y en vivir juntos. Ahora bien, Dios mueve a los demás seres a la unión, pues dándoles el ser y las otras perfecciones, los une a sí mismo en cuanto esto es posible. Dios, pues, ámase a sí mismo y a los demás seres.

El principio de todo afecto es el amor, pues el gozo y el deseo tienen por término un bien amado, y la causa del temor y de la tristeza no es más que el mal opuesto al bien amado, y todas las otras afecciones proceden de éstas. Pero en Dios, como hemos demostrado (c. 90), existe el gozo y la delectación. Luego también el amor.

Puede parecer a alguno que Dios no ama más a una cosa que a otra; pues si la intensidad o disminución pertenecen propiamente a la naturaleza variable, no pueden convenir a Dios, que es completamente inmutable.

Además, nada de lo que se atribuye a Dios por modo de operación se le atribuye como susceptible de más y menos, pues ni conoce a un ser más que otro ni se complace en esto más que en lo otro.

Hay que tener en cuenta, para solucionar esto, que, si las otras operaciones del alma tienen un solo objeto, el amor parece referirse a dos. En efecto: por el hecho de entender o complacernos nos relacionamos en cierta manera con un objeto. Ahora bien, el amor quiere algo para alguien, pues amamos una cosa cuando queremos un bien para ella de la manera que hemos indicado. Por esto, las cosas que apetecemos decimos desearlas en sentido escueto y propio, no amarlas, pues más bien nos amamos a nosotros al apetecerlas. Por esta razón se habla accidental o impropiamente cuando se dice que

[2] IX *Ethic.*, 12; 1171 b.

se aman.—Las otras operaciones no son susceptibles de más y menos sino según el vigor de la acción; lo que no puede convenir a Dios. Pues el vigor de la acción se mide por la virtud de quien procede, y toda acción divina procede de una sola e idéntica virtud.—En cuanto al amor, es susceptible de más y menos en dos sentidos. Primeramente, por el bien que queremos para alguno; decimos, en efecto, que amamos más a aquel para quien queremos un bien mayor. En segundo lugar, por el vigor de la acción, y en este sentido decimos que amamos más a aquel para quien queremos, aunque no un bien mayor, sí un bien igual con más ardor y eficacia. Ahora bien, nada se opone a que Dios ame más a uno que a otro en el primer sentido, es decir, en cuanto quiere para él un bien mayor. En el segundo sentido, en cambio, no puede hacerlo, por la razón indicada.

Es claro, por todo lo dicho, que ninguna de nuestras afecciones puedan existir en Dios, a excepción del gozo y del amor.—Mas en El no están con caracteres de pasión como en nosotros.

La autoridad de la Escritura atestigua que en Dios existe el gozo o delectación. Dice el Salmo: "Deleites en tu derecha para siempre". Y en el capítulo 9 de los Proverbios dice la Sabiduría divina que, como hemos probado, es Dios: "Me deleitaba en todo tiempo gozándome ante él". San Lucas dice: "Tal os digo que será el gozo en el cielo por un pecador que haga penitencia".—Y el mismo Filósofo, finalmente, dice en el libro VII de los "Eticos": "Dios goza eternamente con una delectación única y simple".

También recuerda la Escritura el amor de Dios. Dice en el Deuteronomio: "El ama a los pueblos". Y en Jeremías: "Te amé con amor eterno". Y en San Juan: "El Padre os ama".—Algunos filósofos enseñaron igualmente que el amor de Dios es el principio de los seres. Con lo cual

secundum solum actionis vigorem secundum magis et minus dicuntur. Quod in Deo accidere non potest. Nam vigor actionis secundum virtutem qua agitur mensuratur: omnis autem divina actio unius et eiusdem virtutis est.—Amor autem secundum magis et minus dupliciter dici potest. Uno quidem modo, ex bono quod alicui volumus: secundum quod illum magis diligere dicimur cui volumus maius bonum. Alio modo, ex vigore actionis: secundum quod dicimur illum magis diligere cui, etsi non maius bonum, aequale tamen bonum ferventius et efficacius volumus.

Primo quidem igitur modo, nihil prohibet dici quod Deus aliquid alio magis diligat, secundum quod ei maius vult bonum. Secundo autem modo dici non potest: eadem ratione quae de aliis dicta est.

Patet igitur ex praedictis (hic et cc. 89, 90) quod de nostris affectionibus nulla est quae in Deo proprie possit esse nisi gaudium et amor:—quamvis haec etiam in eo non secundum passionem, sicut in nobis, sint.

Quod autem in Deo sit gaudium vel delectatio, auctoritate Scripturae confirmatur. Dicitur enim in Psalmo (16, 10, al. 11): "Delectationes in dextera tua usque in finem". Prov. 9 (Vg. 8, 30): "Delectabar per singulos dies ludens coram eo", dicit Divina Sapientia, quae Deus est, ut ostensum est (cc. 45, 60). Luc. 15,10: "Gaudium est in caelo super uno peccatore poenitentiam agente".—Philosophus etiam dicit, in VII Ethic. (c. 14, 8; 1154 b), quod "Deus semper gaudet una et simplici delectatione".

Amorem etiam Dei Scriptura commemorat, Deut 33,3: "Dilexit populos"; Ier. 31,3: "In caritate perpetua dilexi te"; Io. 16,27: "Ipse enim Pater amat vos".—Philosophi etiam quidam posuerunt rerum principium Dei amorem.

Cui consonat Dionysii verbum, IV cap. "De div. nom.", dicentis quod "divinus amor non permisit ipsum sine germine esse".

Sciendum tamen etiam alias affectiones, quae secundum speciem suam divinae perfectioni repugnant, in Sacra Scriptura de Deo dici, non quidem proprie, ut probatum est (c. 89, cf. c. 30), sed metaphorice, propter similitudinem vel effectuum, vel alicuius affectionis praecedentis.

Dico autem "effectuum", quia interdum voluntas ex sapientiae ordine in illum effectum tendit in quem aliquis ex passione defectiva inclinatur: iudex enim ex iustitia punit, sicut et iratus ex ira. Dicitur igitur aliquando Deus "iratus", inquantum ex ordine suae sapientiae aliquem vult punire: secundum illud Psalmi (2, 13): "Cum exarserit in brevi ira eius".—"Misericors" vero dicitur inquantum ex sua benevolentia miserias hominum tollit: sicut et nos propter misericordiae passionem facimus idem. Unde in Psalmo (102, 8): "Miserator et misericors Dominus, patiens et multum misericors".—"Poenitens" etiam interdum dicitur, inquantum secundum aeternum et immutabilem providentiae suae ordinem facit quae prius destruxerat, vel destruit quae prius fecit: sicut et poenitentia moti facere inveniuntur. Unde Gen. 6,7: "Poenitet me fecisse hominem". Quod autem hoc proprie intelligi non possit, patet per hoc quod habetur I Reg. 15,29: "Triumphator in Israel non parcet, nec poenitudine flectetur".

Dico autem "propter similitudinem affectionis praecedentis". Nam amor et gaudium, quae in Deo proprie sunt, principia sunt omnium affectionum: amor quidem per modum principii moventis; gaudium vero per modum finis; unde etiam irati punientes gaudent, quasi finem assecuti. Dicitur igitur Deus "tristari", in-

están de acuerdo estas palabras de Dionisio, en el capítulo 4 "De los nombres divinos": "El amor de Dios no le permitió existir infecundo".

Mas es necesario observar que, si la divina Escritura atribuye a Dios los otros efectos, que repugnan por su misma especie a la perfección divina, no lo hace en un sentido propio, como ya se ha probado, sino metafóricamente, por la semejanza de efectos o de algún afecto precedente.

Y digo por la semejanza de efectos, porque, dirigida sabiamente, tiende a producir un efecto a que otro está inclinado por su pasión defectuosa. Así, por ejemplo, el juez inflige un castigo por justicia, y un airado hace lo mismo por ira. Se dice, pues, que Dios está airado en cuanto sabiamente quiere castigar a alguien. En este sentido dícese en el Salmo: "Pues se inflama de pronto su ira". Se le llama misericordioso por cuanto, por su benevolencia, quita las miserias de los hombres, como nosotros hacemos lo mismo por la pasión de la misericordia. Así se dice en el Salmo: "El Señor es piadoso y benigno, paciente y misericordiosísimo". Se le llama también algunas veces arrepentido, en cuanto, según el eterno e inmutable orden de su providencia, restablece lo que antes había destruído o destruye lo que antes hizo; lo mismo que hacen, según vemos, los movidos a penitencia. En este sentido dícese en el Génesis: "Me arrepiento de haber hecho el hombre". Y que esto no se afirme con un sentido propio es claro por las palabras del libro 1 de los Reyes: "El esplendor de Israel no se doblegará, no se arrepentirá".

Hemos dicho en segundo lugar que la Escritura atribuye a Dios estas pasiones por semejanza de una afección precedente. Pues el amor y el gozo, que están en Dios en su sentido propio, son los principios de todas las afecciones: el amor, a modo de motor, y el gozo, a modo de fin. Por esto, los que castigan airados se go-

zan en ello como en un fin conseguido. Si se afirma, pues, que Dios se entristece, es en cuanto suceden algunos casos contrarios a los que El ama y aprueba; como nosotros nos entristecemos de lo que nos sucede contra nuestro gusto. Tenemos una prueba de esto en las palabras de Isaías: "(Lo) vió el Señor y apareció el mal ante sus ojos, porque no hay juicio. Y vió que no hay varón; y quedó en apuro, porque no hay quien se ponga de por medio".

Todo lo que precede destruye el error de algunos judíos, que atribuyen a Dios la ira, la tristeza, el arrepentimiento y todas las pasiones en sentido propio, no distinguiendo entre lo que la Sagrada Escritura dice en sentido propio y metafóricamente.

quantum accidunt aliqua contraria his quae ipse amat et approbat: sicut et in nobis est tristitia de his quae nobis nolentibus acciderunt. Et hoc patet Isaiae 59,15.16: "Vidit Deus, et malum apparuit in oculis eius, quia non est iudicium. Et vidit quia non est vir, et aporiatus est, quia non est qui occurrat".

Ex praedictis autem excluditur error quorundam Iudaeorum attribuentium Deo iram, tristitiam, poenitentiam, et omnes huiusmodi passiones, secundum proprietatem, non distinguentes quid in Scripturis Sacris proprie et metaphorice dicatur.

CAPITULUM XCII

Quomodo in Deo ponantur esse virtutes

CAPITULO XCII

Cómo hay en Dios virtudes

Consecutivo a lo dicho es demostrar cómo puede haber virtudes en Dios. Pues es preciso que, como su ser es absolutamente perfecto, al abarcar en sí en cierto modo las perfecciones de todos los seres, así también su bondad abarque en sí de alguna manera la bondad de todos ellos. Mas la virtud es una cierta bondad para el virtuoso, pues por razón de ella se le llama bueno a él y a su obra. Luego es preciso que la bondad divina encierre a su modo todas las virtudes.

De donde ninguna de ellas se encuentra en Dios como hábito, cual ocurre en nosotros. Pues Dios no es bueno por algo añadido, sino por su esencia, debido a que es absolutamente simple. Y tampoco obra por algo añadido a su esencia, por ser su acción, como se ha probado (c. 45), su

Consequens est autem dictis ostendere quomodo virtutes in Deo ponere oportet. Oportet enim, sicut esse eius est universaliter perfectum, omnium entium perfectiones in se quodammodo comprehendens (c. 28); ita et bonitatem eius omnium bonitates in se quodammodo comprehendere (c. 40). Virtus autem est bonitas quaedam virtuosi: nam "secundum eam dicitur bonus, et opus eius bonum"[1]. Oportet ergo bonitatem divinam omnes virtutes suo modo continere.

Unde nulla earum secundum habitum in Deo dicitur, sicut in nobis. Deo enim non convenit bonum esse per aliquid aliud ei superadditum, sed per essentiam suam: cum sit omnino simplex (cc. 18, 38). Nec etiam per aliquid suae essentiae additum agit: cum sua actio sit suum esse, ut ostensum est (cc. 45, 73). Non est igitur virtus eius aliquis habitus, sed sua essentia.

[1] II *Ethic.*, 6, 2; 1106 a.

Item. Habitus imperfectus actus est, quasi medius inter potentiam et actum: unde et habentes habitum dormientibus comparantur. In Deo autem est actus perfectissimus. Actus igitur in eo non est sicut habitus, ut "scientia": sed sicut "considerare", quod est actus ultimus et perfectus.

Adhuc. Habitus potentiae alicuius perfectivus est. In Deo autem nihil est secundum potentiam, sed solum secundum actum. In eo igitur habitus esse non potest.

Praeterea. Habitus de genere accidentis est. Quod in Deo omnino non est, ut supra (c. 23) ostensum est. Igitur nec virtus aliqua in Deo secundum habitum dicitur, sed solum secundum essentiam.

Cum autem virtutes humanae sint quibus humana vita dirigitur; humana autem vita est duplex, contemplativa et activa: quae quidem ad activam vitam virtutes pertinent, prout hanc vitam perficiunt, Deo competere non possunt.

Vita enim activa hominis in usu corporalium bonorum consistit: unde et virtutes vitam activam dirigunt quibus his bonis recte utimur. Huiusmodi autem Deo convenire non possunt. Igitur nec huiusmodi virtutes prout hanc vitam dirigunt.

Adhuc. Huiusmodi virtutes mores hominum secundum politicam conversationem perficiunt: unde illis qui politica conversatione non utuntur, convenire non multum videntur. Multo igitur minus Deo convenire possunt, cuius conversatio et vita longe est a modo humanae vitae.

Harum etiam virtutum quae circa activam vitam sunt, quaedam circa passiones nos dirigunt. Quas in Deo ponere non possumus. Virtutes enim quae circa passiones sunt, ex ipsis passionibus speciem sortiuntur sicut ex propriis obiectis: unde et temperantia a fortitudine differt inquantum haec circa concupiscen-

mismo ser. Luego su virtud no es hábito alguno, sino su esencia.

El hábito es un acto imperfecto, un cierto medio entre la potencia y el acto; de donde viene el comparar los que tienen hábitos a los que duermen. Pero en Dios hay el acto perfectísimo. Luego en El no se da el acto del hábito, como la ciencia; sino el acto último y perfecto, cual es el considerar.

El hábito siempre perfecciona la potencia. Mas en Dios no hay nada potencial. Luego en El no puede darse el hábito.

El hábito pertenece a la categoría de accidente, el cual es en absoluto ajeno a Dios, como ya se probó antes (c. 23). Luego tampoco se puede atribuir a Dios virtud alguna como hábito, sino sólo esencialmente.

Siendo las virtudes del hombre rectoras de la vida humana, y ésta doble, contemplativa y activa, las virtudes que pertenecen a la vida activa, en cuanto la perfeccionan, no pueden convenir a Dios.

Efectivamente: la vida activa del hombre consiste en el uso de los bienes corporales; de donde las virtudes por las que usamos rectamente de estos bienes rigen la vida activa. Mas tales no pueden convenir a Dios. Luego tampoco dichas virtudes, en cuanto rigen esta vida.

Estas virtudes perfeccionan las costumbres de los hombres en lo que se refieren al trato social; de donde parece que a los que no tienen trato con la sociedad, tales virtudes no les convengan del todo. Luego mucho menos le pueden convenir a Dios, cuyo trato y vida dista mucho de ser como la vida humana.

Algunas de estas virtudes que miran a la vida activa nos regulan las pasiones; las que no podemos admitir en Dios. Mas las virtudes que regulan las pasiones se especifican por las mismas pasiones como por sus objetos propios; por lo que la templanza difiere de la fortaleza en cuanto que ésta versa sobre concupiscencia, y aquélla sobre temor y

audacia. Mas se ha demostrado que en Dios no hay pasiones (c. 89). Luego tampoco puede haber en Dios tales virtudes.

Tales virtudes no están en la parte intelectiva del alma, sino en la sensitiva, única que admite pasiones, como se prueba en el libro VII de los "Físicos". Pero en Dios no hay parte sensitiva, sino sólo entendimiento. Resta, pues, que en Dios no pueden existir tales virtudes aun por lo que tienen de tales.

Algunas de las pasiones sobre las que versan las virtudes resultan de la inclinación del apetito a un bien corporal deleitable al sentido, como el alimento, la bebida y lo venéreo, sobre cuyas concupiscencias versan la sobriedad, la castidad y, en general, la templanza y la continencia. De aquí que, no habiendo en Dios en modo alguno delectaciones corporales, dichas virtudes ni convienen propiamente a Dios, pues respectan a las pasiones, ni tampoco se atribuye a Dios metafóricamente en las Escrituras, pues ni atendiendo a la semejanza de algún efecto se puede encontrar semejanza alguna de ellas en Dios.

Otras pasiones resultan de la inclinación del apetito a un bien espiritual, como es el honor, el dominio, el triunfo, la venganza, etc., sobre cuyos apetitos de esperanza, audacia y otros semejantes versan la fortaleza, la magnanimidad, la mansedumbre y otras virtudes parecidas. Tales virtudes no pueden existir en Dios en sentido propio, por versar sobre las pasiones; mas la Escritura las atribuye a Dios metafóricamente, por la semejanza de los efectos, como ocurre en el libro 1 de los Reyes: "No hay otro tan fuerte como el Dios nuestro"; y en Miqueas: "Buscad al manso, buscad al bueno".

tias est, illa vero circa timores et audacias. In Deo autem passiones non sunt, ut ostensum est (c. 89). Igitur nec huiusmodi virtutes in Deo esse possunt.

Item. Huiusmodi virtutes non in parte intellectiva animae sunt, sed in parte sensitiva, in qua sola passiones esse possunt, ut probatur in VII "Physicorum" (3, 5 sqq.; 246 b). In Deo autem non est sensitiva pars, sed solus intellectus. Relinquitur igitur quod in Deo huiusmodi virtutes esse non possint, etiam secundum proprias rationes.

Passionum autem circa quas virtutes sunt, quaedam sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod corporale bonum quod est delectabile secundum sensum, sicut sunt cibi et potus et venerea; circa quorum concupiscentias est "sobrietas", "castitas", et universaliter "temperantia" et "continentia". Unde, quia corporales delectationes omnino a Deo remotae sunt, virtutes praedictae nec proprie Deo conveniunt, cum circa passiones sint; nec etiam metaphorice de Deo dicuntur in Scripturis, quia nec est accipere similitudinem ipsarum in Deo secundum similitudinem alicuius effectus.

Quaedam vero passiones sunt secundum inclinationem appetitus in aliquod spirituale bonum, sicut est honor, dominium, victoria, vindicta, et alia huiusmodi: circa quorum spes, audacias et omnino appetitus sunt "fortitudo, magnanimitas, mansuetudo", et aliae huiusmodi virtutes. Quae quidem in Deo proprie esse non possunt, eo quod circa passiones sunt: dicuntur tamen in Scriptura metaphorice de Deo, propter similitudinem effectus; ut est illud I Reg. 2,2: "Non est fortis sicut Deus noster"; et Mich. 6 (vid. Sophon. 2,3): "Quaerite mansuetum, quaerite bonum".

CAPITULUM XCIII

Quod in Deo sunt virtutes morales quae sunt circa actiones

CAPITULO XCIII

En Dios se dan las virtudes morales que versan sobre las acciones

Sunt autem virtutes aliquae vitam activam hominis dirigentes quae non circa passiones, sed circa actiones sunt: ut veritas, iustitia, liberalitas, magnificentia, prudentia et ars.

Cum autem virtus ex obiecto vel materia speciem sortiatur; actiones autem quae sunt harum virtutum materiae vel obiecta, divinae perfectioni non repugnant: nec huiusmodi virtutes, secundum propriam speciem, habent aliquid propter quod a divina perfectione excludantur.

Item. Huiusmodi virtutes perfectiones quaedam voluntatis et intellectus sunt, quae sunt principia operationum absque passione. In Deo autem est voluntas et intellectus nulla carens perfectione. Igitur haec Deo deesse non possunt.

Amplius. Eorum omnium quae a Deo in esse procedunt, ratio propria in divino intellectu est, ut supra (c. 54) ostensum est. Ratio autem rei fiendae in mente facientis ars est: unde Philosophus dicit, in VI "Ethic." (c. 4; 1140 a), quod "ars est recta ratio factibilium". Est igitur proprie "ars" in Deo. Et ideo dicitur Sap. 7,21: "Omnium Artifex docuit me sapientiam".

Item. Divina voluntas, in his quae sunt alia ab ipso, determinatur ad unum per cognitionem suam, ut supra (c. 82) ostensum est. Cognitio autem ordinans voluntatem ad agendum prudentia est: quia secundum Philosophum, in VI "Ethic." (l. c. et 5, 4; 1140 b), "prudentia est recta ratio agibilium". Est igitur in Deo "prudentia". Et hoc est quod di-

Hay, además, algunas virtudes que dirigen la vida activa del hombre, las cuales versan, no sobre las pasiones, sino sobre las acciones; por ejemplo, la verdad, la justicia, la liberalidad, la magnificencia, la prudencia y el arte.

Pues bien, como la virtud se especifica por el objeto o la materia, y las acciones que son materias u objetos de estas virtudes no se oponen a la perfección divina, tampoco tales virtudes, en razón de su propia especie, tienen algo por lo que se las excluya de la perfección divina.

Estas virtudes son ciertas perfecciones de la voluntad y del entendimiento, puesto que son principios de operación apasional. Pero en Dios están el entendimiento y la voluntad. Luego ellas no pueden faltar en Dios.

Como se demostró anteriormente, no puede faltar en el entendimiento divino la razón propia de todas aquellas cosas que pasan a existir en virtud de Dios. Mas la razón del efecto es el arte, de donde dice el Filósofo en el libro VI de la "Etica" que el arte es la razón como norma de lo factible. Luego propiamente el arte está en Dios. Y así se dice en la Sabiduría: "Me adoctrinó la sabiduría, artífice de todo".

La voluntad divina, en lo que es distinto de sí, se determina a una cosa por su conocimiento, según se ha probado (c. 82). Mas el conocimiento que ordena a la voluntad a obrar es la prudencia, porque, según el Filósofo en el libro VI de la "Etica", la prudencia es la razón como norma de las acciones. Luego en

Dios está la prudencia. Esto es lo que se dice en Job: "En El estan la prudencia y la fortaleza".

Se ha probado ya (c. 83) que el hecho de querer Dios algo es razón de que quiera lo que para ello se precisa. Pero lo que se precisa para la perfección de un ser débesele. Por tanto, en Dios está la justicia, a la que pertenece distribuir a cada uno lo suyo. De donde se dice en el Salmo: "Justo es el Señor, y ha amado la justicia".

Ya quedó claro (c. 81) que el fin último por el que Dios quiere todas las cosas, en modo alguno depende de lo que se ordena al fin, ni cuanto al ser ni cuanto a perfección alguna. Por lo que la razón de comunicar su bondad a alguien no es el que le venga de aquí algún aumento, sino que la misma comunicación le conviene como a fuente de bondad. Ahora bien, el dar, no por algún emolumento que se espera de la dádiva, sino por la misma bondad y conveniencia de ésta, es acto de liberalidad, como consta por el Filósofo en el libro IV de los "Eticos". Dios, por tanto, es liberal en grado máximo, y, como dice Avicena, "se puede decir que propiamente sólo El es liberal", porque todo agente distinto de El adquiere por su acción algún bien, que es el fin intentado. Esta su liberalidad la patentiza la Escritura cuando dice en el Salmo: "Abriendo Tú tu mano, todos se saciarán de bienes"; y en la Epístola de Santiago: "Que da a todos copiosamente y no zahiere".

Todo lo que recibe de Dios el ser, es preciso que lleve su semejanza, en cuanto es, y es bueno, y tiene su razón propia en el entendimiento divino, según se probó ya (c. 40). Pero pertenece a la virtud de la veracidad, como se ve por el Filósofo, en el libro IV de los "Eticos", el mostrarse uno en sus hechos y dichos tal cual es. Luego en Dios está la virtud de la veracidad. De aquí que se diga a los Romanos: "Dios es

citur Iob 26 (2, 3; cf. 12, 13): "Apud ipsum est prudentia et fortitudo".

Adhuc. Ostensum est supra (c. 83) quod ex hoc quod Deus vult aliquid, vult illa quae requiruntur ad ipsum. Quod autem ad perfectionem alicuius requiritur, est debitum unicuique. Est igitur in Deo iustitia, cuius est unicuique quod suum est distribuere. Unde in Psalmo (10,8) dicitur: "Iustus Dominus et iustitias dilexit".

Amplius. Sicut supra (c. 81) ostensum est, finis ultimus propter quem Deus vult omnia, nullo modo dependet ab his quae sunt ad finem, nec quantum ad esse nec quantum ad perfectionem aliquam. Unde non vult alicui suam bonitatem communicare ad hoc ut sibi exinde aliquid accrescat, sed quia ipsum communicare est sibi conveniens sicut fonti bonitatis. Dare autem non propter aliquod commodum ex datione expectatum, sed propter ipsam bonitatem et convenientiam dationis, est actus liberalitatis, ut patet per Philosophum, in IV "Ethic." (c. 1, 12; 1120 b). Deus igitur est maxime "liberalis": et, ut Avicenna dicit [1], ipse solus liberalis proprie dici potest; nam omne aliud agens praeter ipsum ex sua actione aliquod bonum acquirit, quod est finis intentus. Hanc autem eius liberalitatem Scriptura ostendit, dicens in Psalmo (103, 28): "Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate"; et Iac. 1,5: "Qui dat omnibus affluenter et non improperat".

Item. Omnia quae a Deo esse accipiunt, necesse est ut ipsius similitudinem gerant, inquantum sunt, et bona sunt, et proprias rationes in divino intellectu habent, ut supra (cc. 40, 54) ostensum est. Hoc autem ad virtutem veritatis pertinet, ut per Philosophum in IV "Ethic." (c. 7, 4, 7; 1127 a) patet, ut in suis factis et dictis aliquis talem se exhibeat qualis est. Est igitur in Deo "veritatis" virtus. Unde Rom. 3,4: "Est autem Deus verax"; et in

1 Cf. *Metaph.* tr. 6, c. 5; tr. 9, c. 4.

Psalmo (118, 151): "Omnes viae tuae veritas".

Si quae autem virtutes sunt quae ad aliquas actiones ordinentur quae sunt subiectorum ad superiora, talia Deo convenire non possunt: sicut obedientia, latria, vel aliquid huiusmodi quod superiori debetur.

Si etiam aliquarum ex praedictis virtutibus sint aliqui actus imperfecti, secundum illos Deo attribui dictae virtutes non possunt. Sicut prudentia quantum ad actum bene consiliandi Deo non competit. Cum enim consilium sit "quaedam quaestio", ut dicitur in VI "Ethic." (c. 9, 1; 1142 a); divina autem cognitio non sit inquisitiva, ut supra (c. 57) ostensum est: non potest sibi consiliari esse conveniens. Unde Iob 26,3: "Cui dedisti consilium? Forsitan ei qui non habet intelligentiam?" Et Isaiae 40,14: "Cum quo iniit consilium, et instruxit eum?" Secundum autem actum illum qui est de consiliatis iudicare et approbata eligere, nihil prohibet prudentiam de Deo dici.—Dicitur tamen interdum "consilium" de Deo. Vel propter similitudinem occultationis: nam consilia occulte aguntur; unde quod est in divina sapientia occultum, per similitudinem "consilium" dicitur, ut patet Isaiae 25,1, secundum aliam litteram: "Consilium tuum antiquum verum fiat". Vel inquantum consulentibus satisfacit: est enim etiam sine discursu intelligentis instruere inquirentes.

Similiter etiam iustitia quantum ad commutationis actum Deo competere non potest: cum ipse a nullo aliquid accipiat. Unde Rom. 11,35: "Quis prior dedit illi, et retribuetur ei?" et Iob 41,2: "Quis ante dedit mihi, ut reddam ei?" Per similitudinem tamen aliqua Deo dare dicimur, inquantum nostra data Deus acceptat. Non igitur sibi competit commutativa iustitia, sed solum

veraz"; y en el Salmo "Todos tus caminos son verdad".

Si hay algunas virtudes que ordenen las acciones de los súbditos para con sus superiores, tales no pueden convenir a Dios, como la obediencia, la latría y alguna otra que se deba al superior.

Además, no se pueden atribuir a Dios dichas virtudes siempre y en tanto que se trate de algún acto imperfecto de alguna de ellas. Así, la prudencia no compete a Dios en lo que se refiere al acto de aconsejar bien; pues como el consejo es cierta indagación, según se dice en el libro VI de la "Etica", y el conocer divino no es inquisitivo, como se probó anteriormente, no puede convenirle el que se aconseje. De aquí que se diga en Job: "¿A quién has dado consejo? ¿A aquel, tal vez, que no tiene inteligencia?"; y en Isaías: "¿Con quién tomó consejo y le instruyó?"

Mas, en atención al acto que trata de juzgar lo aconsejado y elegir lo aprobado, nada impide atribuir a Dios la prudencia. Se atribuye, sin embargo, el consejo a Dios, bien por la semejanza con la ocultación, pues los consejos se ejecutan ocultamente; de donde lo que en la sabiduría divina está oculto, dícese por analogía consejo, como consta en Isaías, según la otra versión: "Tu antiguo consejo se verifique"; o en cuanto satisface a quienes consultan, pues también es propio del que entiende sin discurso instruir a los que inquieren.

De manera semejante, la justicia no puede competir en cuanto al acto de conmutación, siendo así que El de nadie recibe nada. De donde se dice a los Romanos: "¿Quién le dió a El primero, para que le sea recompensado?"; y en Job: "¿Quién me dió a mí antes, para que yo lo restituya?" Con todo, decimos que se da algo a Dios en atención a la semejanza que hay en el hecho de que Dios acepta nuestros dones. Por consiguiente, no le compete la jus-

ticia conmutativa, sino sólo la distributiva. De aquí que Dionisio diga, en el capítulo 8 "De los nombres divinos", que "Dios es alabado por su justicia, en cuanto distribuye a todos según la dignidad de cada cual"; en conformidad con aquello de San Mateo: "Dió a cada cual según la propia capacidad".

Conviene saber, sin embargo, que las acciones sobre las que versan las mencionadas virtudes no dependen formalmente de las cosas humanas; pues juzgar del quehacer, dar o distribuir algo, no es privativo del hombre, sino de cualquier otro ser que tenga entendimiento. Ahora bien, restringidas a las cosas humanas, de ellas toman en cierto modo la especie, como lo corvo de la nariz especifica a lo chato. Por tanto, dichas virtudes, como ordenadoras de la vida activa del hombre, se especifican por las acciones a las que se ordenan en lo que se refieren a las cosas humanas. Y en este sentido no pueden convenir a Dios. Mas, tomadas las antedichas acciones en general, pueden adaptarse también a las cosas divinas. Pues, así como el hombre es distribuidor de las cosas humanas, por ejemplo, del dinero o del honor, así también Dios lo es de todo lo que hay de bueno en el universo. Dichas virtudes se encuentran, por tanto, en Dios con una extensión más universal que en el hombre, porque, como la justicia del hombre se refiere a la ciudad o a la casa, así la justicia de Dios al universo entero. De donde también las virtudes divinas se dice que son ejemplares de las nuestras, porque los seres concretos y particulares son ciertas semejanzas de los absolutos, como la luz de una candela lo es de la luz del sol. Pero las demás virtudes que no convienen propiamente a Dios, no tienen ejemplar en la naturaleza divina, sino sólo en la divina sabiduría, que comprende las propias razones de todos los seres, como ocurre con las demás cosas corporales.

distributiva. Unde Dionysius dicit, VIII c. "De div. nom.", quod "iustitia laudatur Deus sicut omnibus secundum dignitatem distribuens": secundum illud Mt. 25,15: "Dedit unicuique secundum propriam virtutem".

Scire autem oportet quod actiones circa quas sunt praedictae virtutes, secundum suas rationes ex rebus humanis non dependent: non enim de agendis iudicare, aliquid dare vel distribuere, solius hominis est, sed cuiuslibet intellectum habentis. Secundum tamen quod ad res humanas contrahuntur, ex his quodammodo speciem sumunt: sicut curvum in naso facit speciem simi. Virtutes igitur praedictae, secundum quod ordinant humanam vitam activam, ad has actiones ordinantur prout ad res humanas contrahuntur, ab eis speciem sumentes. Secundum quem modum Deo convenire non possunt. Secundum vero quod actiones praedictae in sua communitate accipiuntur, possunt etiam rebus divinis aptari. Sicut enim homo rerum humanarum, ut pecuniae vel honoris, distributor est, ita et Deus omnium bonitatum universi. Sunt igitur praedictae virtutes in Deo universalioris extensionis quam in homine; nam sicut iustitia hominis se habet ad civitatem vel domum, ita iustitia Dei se habet ad totum universum. Unde et divinae virtutes nostrarum "exemplares" dicuntur: nam quae sunt contracta et particulata, similitudines quaedam absolutorum entium sunt, sicut lumen candelae se habet ad lumen solis.—Aliae vero virtutes, quae Deo proprie non conveniunt, non habent exemplar in divina natura; sed solum in divina sapientia, quae omnium entium proprias rationes complectitur (c. 54); sicut est de aliis corporalibus rebus.

CAPITULUM XCIV

Quod in Deo sunt virtutes contemplativae

CAPITULO XCIV

En Dios se dan las virtudes contemplativas

De contemplativis autem virtutibus dubium esse non potest quin Deo maxime conveniant.

Si enim sapientia in "cognitione altissimarum causarum" consistit, secundum Philosophum, in principio "Metaphysicae" (c. 2, 7; 982 b); ipse autem Deus praecipue seipsum cognoscit, nec aliquid cognoscit nisi cognoscendo seipsum, ut probatum est (c. 47 sqq.), qui est omnium prima causa: manifestum est quod sibi potissime "sapientia" debet adscribi. Unde Iob 9,4: "Sapiens corde est": et Eccli. 1,1: "Omnis sapientia a Domino Deo est, et cum illo fuit semper". Philosophus etiam dicit, in principio "Metaphysicae" (l. c., 9, 10); quod est "divina possessio, non humana".

Item. Si scientia est "rei cognitio per propriam causam"[1]; ipse autem omnium causarum et effectuum ordinem cognoscit, et per hoc singulorum proprias causas novit, ut supra (c. 64 sqq.) ostensum est: manifestum est quod in ipso proprie "scientia" est:—non tamen quae sit per ratiocinationem causata (c. 57), sicut scientia nostra ex demonstratione causatur. Unde I Reg. 2,3: "Deus scientiarum Dominus est".

Adhuc. Si immaterialis cognitio aliquarum rerum absque discursu intellectus est; Deus autem huiusmodi cognitionem de omnibus habet, ut supra (c. 57) ostensum est: est igitur in ipso "intellectus". Unde Iob 12,13: "Ipse habet consilium et intelligentiam".

Hae etiam virtutes in Deo sunt exemplares nostrarum, sicut perfectum imperfecti.

[1] I *Poster.*, 2, 1; 71 b.

No hay duda que las virtudes contemplativas convienen a Dios en sumo grado. Efectivamente:

Puesto que la sabiduría consiste en el conocimiento de las altísimas causas, según el Filósofo al principio de la "Metafísica", y Dios se conoce principalmente a sí mismo, y conociéndose a sí mismo es como conoce lo demás, según se ha demostrado (c. 47), el cual es causa de todo, es manifiesto que se le debe atribuir la sabiduría de manera especial. De aquí que se diga en Job: "Es sabio de corazón"; y en el Eclesiástico: "Toda sabiduría es del Señor Dios, y con El estuvo siempre". El Filósofo dice también al principio de la "Metafísica" que es patrimonio divino, no humano.

Puesto que la ciencia es el conocimiento de la cosa por su propia causa, y El conoce el orden de todas las causas y efectos, y, en consecuencia, conoce las causas propias de cada uno, como ya se demostró (c. 64 ss.), es manifiesto que en El está propiamente la ciencia; aunque no la que es causada por raciocinio, como nuestra ciencia es causada por demostración. De donde se dice en el libro 1 de los Reyes: "El Señor es el Dios de las ciencias".

Puesto que el entendimiento es conocimiento inmaterial y sin discurso de algunas cosas, y Dios tiene, como se ha demostrado (c. 57), tal conocimiento de todas las cosas, en El está, por tanto, el entendimiento. De donde se dice en Job: "El tiene el consejo y la inteligencia".

Estas virtudes que hay en Dios son también ejemplares de las nuestras, como lo perfecto de lo imperfecto.

CAPITULUM XCV
Quod Deus non potest velle malum

CAPITULO XCV
Dios no puede querer el mal

De lo dicho se puede demostrar que Dios no puede querer el mal. En efecto:

La virtud de un sujeto es principio de bien obrar. Pero todo obrar de Dios es un obrar virtuoso, al ser su virtud su esencia, como ya se probó (c. 92). Luego no puede querer el mal.

La voluntad nunca tiende al mal sino cuando hay algún error en la razón, al menos cuando se trata de una elección particular; pues como el objeto de la voluntad es el bien aprehendido, no puede inclinarse la voluntad al mal sino en cuanto se le propone de algún modo como bien, cosa que no puede ocurrir sin error. Pero en el conocimiento divino no es posible el error, según se ha probado ya (c. 61). No puede, por tanto, su voluntad tender al mal.

Se ha demostrado que Dios es el sumo bien (c. 41). Mas el sumo bien excluye todo consorcio con el mal, como el sumo calor la mezcla de frío. En consecuencia, la voluntad divina no puede inclinarse al mal.

Como el bien tiene razón de fin, el mal no puede caer bajo la voluntad sino por aversión del fin. Pero la voluntad divina no puede apartarse del fin, puesto que, como ya se probó (c. 74), nada puede querer sino queriéndose a sí mismo. No puede, pues, querer el mal.

Y así, se ve que el libre albedrío en El se encuentra afianzado en el bien.

Esto es lo que se dice en el Deuteronomio: "Fiel es Dios y sin ninguna iniquidad"; y en Habacuc: "Limpios son tus ojos, Señor, y no puedes mirar la iniquidad".

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod Deus non potest velle malum.

Virtus enim rei est secundum quam aliquis bene operatur. Omnis autem operatio Dei est operatio virtutis: cum sua virtus sit sua essentia, ut supra (c. 92) ostensum est. Non potest igitur malum velle.

Item. Voluntas nunquam ad malum fertur nisi aliquo errore in ratione existente, ad minus in particulari eligibili. Cum enim voluntatis obiectum sit bonum apprehensum, non potest voluntas ferri in malum nisi aliquo modo proponatur sibi ut bonum: et hoc sine errore esse non potest. In divina autem cognitione non potest esse error, ut supra (c. 61) ostensum est. Non igitur voluntas eius potest ad malum tendere.

Amplius. Deus est summum bonum, ut supra (c. 41) probatum est. Summum autem bonum non patitur aliquod consortium mali: sicut nec summe calidum permixtionem frigidi. Divina igitur voluntas non potest flecti ad malum.

Praeterea. Cum bonum habeat rationem finis, malum non potest incidere in voluntate nisi per aversionem a fine. Voluntas autem divina a fine averti non potest: cum nihil possit velle nisi volendo seipsum, ut ostensum est (c. 74 sqq.). Non potest igitur velle malum.

Et sic patet quod liberum arbitrium in ipso naturaliter stabilitum est in bono.

Hoc autem est quod dicitur Deut. 32,4: "Deus fidelis et absque iniquitate"; et Hab. 1,13: "Mundi sunt oculi tui, Domine, et respicere ad iniquitatem non potest".

Per hoc autem confutatur error Iudaeorum, qui in "Talmut" dicunt Deum quandoque peccare et a peccato purgari; et Luciferianorum, qui dicunt Deum in Luciferi deiectione peccasse.

Con esto se rechaza el error de los judíos, que en el Talmud dicen que Dios peca alguna vez y se purifica del pecado; y el de los luciferianos, que dicen que Dios pecó cuando arrojó a Lucifer.

CAPITULUM XCVI
Quod Deus nihil odit, nec odium alicuius rei ei convenire potest

CAPITULO XCVI
Dios no odia nada, y no le puede convenir el odio hacia cosa alguna

Ex hoc autem apparet quod odium alicuius rei Deo convenire non potest.

Sicut enim amor se habet ad bonum, ita odium se habet ad malum: nam his quos amamus, bonum volumus; his vero quos odimus, malum. Si igitur voluntas Dei ad malum inclinari non potest, ut ostensum est (c. praec.), impossibile est quod ipse rem aliquam odio habeat.

Item. Voluntas Dei in alia a se fertur, ut supra (c. 75) ostensum est, inquantum, volendo et amando suam esse et suam bonitatem, vult eam diffundi, secundum quod possibile est per similitudinis communicationem. Hoc igitur est quod Deus in rebus aliis a se vult, ut in eis sit suae bonitatis similitudo. Hoc autem est bonum uniuscuiusque rei, ut similitudinem divinam participet: nam quaelibet bonitas alia non est nisi quaedam similitudo primae bonitatis (c. 40). Igitur Deus unicuique rei vult bonum. Nihil igitur odit.

Adhuc. A primo ente omnia alia originem essendi sumunt. Si igitur aliquid eorum quae sunt odio habet, vult illud non esse: quia hoc est unicuique bonum. Vult igitur actionem suam non esse qua illud in esse producitur vel mediate vel immediate: ostensum est enim supra (c. 83) quod, si Deus aliquid vult, opor-

Con esto se evidencia que no puede convenir a Dios el odio hacia cosa alguna. Efectivamente:

Lo que el amor es al bien, el odio es al mal; porque para quienes amamos queremos el bien, y para quienes odiamos, el mal. Luego si, como se ha probado, la voluntad de Dios no se puede inclinar al mal, es imposible que El tenga odio hacia alguna cosa.

Como ya se ha demostrado (c. 75), la voluntad de Dios se inclina a lo que es distinto de sí, en cuanto que, queriendo y amando su ser y su bondad, quiere difundirla, en cuanto es posible, por comunicación de semejanza. Lo que Dios quiere, pues, en las cosas distintas de sí es que haya en ellas la semejanza de su bondad. Ahora bien, el bien de cada cosa consiste en participar la semejanza divina, puesto que cualquier otra bondad no es más que cierta semejanza de la bondad primera. Por tanto, Dios quiere el bien de cada cosa. Luego nada odia.

Todo lo demás tiene el origen de su existencia en el ser primero. Luego si éste tiene odio a algo de lo que existe, quiere que no exista, ya que esto es un bien para cada cosa. Por consiguiente, quiere que no exista su acción, por la que le produce en el ser mediata o inmediatamente, pues ya quedó demostrado (c. 83)

que, si Dios quiere algo, es preciso que quiera lo que para ello se precisa. Pero esto es imposible; cosa clara, dado que proceden las cosas a existir por la voluntad de El; porque entonces la acción por la que son producidas las cosas debe ser voluntaria. Lo mismo ocurre considerándola como causa natural de las cosas; porque, como le satisface la naturaleza de ellas, satisfácele también cuanto ella requiere. En consecuencia, Dios no odia cosa alguna.

Cuanto hay de natural en todas las causas agentes es necesario que esté de manera principal en el primer agente. Pero todos los agentes aman a su modo sus efectos en cuanto tales, como los padres a los hijos, los poetas sus poemas, los artífices sus obras. Luego con mucha mayor razón Dios no odia cosa alguna, al ser El causa de todo.

Esto es lo que se dice en la Sabiduría: "Amas todas las cosas que son y ninguna aborreces de aquellas que hiciste".

Se dice, sin embargo, que Dios odia algunas cosas en razón de la semejanza. Y esto de dos modos: Primero, en cuanto que Dios, al amar las cosas y querer que exista su bien, quiere que no exista el mal contrario. De donde se dice que tiene odio a los males [pues nosotros decimos que aquellas cosas que no queremos las odiamos]; conforme a aquello de Zacarías: "No piense ninguno de vosotros mal de su amigo en vuestros corazones y no améis el juramento falso, porque todas éstas son cosas que aborrezco, dice el Señor". Por más que estas cosas no son efectos realmente subsistentes, que son las que propiamente se odian o aman.

El otro modo de decir que Dios odia, siendo así que más bien ama, se funda en la privación de un bien menor, que va implicada en el hecho de querer un bien mayor. Así, pues, en cuanto quiere el bien que es la justicia o el orden del universo, que no pueden darse sin el cas-

tet quod illa velit quae ad illud requiruntur. Hoc autem est impossibile. Quod quidem patet, si res per voluntatem ipsius in esse procedant: quia tunc oportet actionem qua res producuntur esse voluntariam. Similiter si naturaliter sit rerum causa: quia, sicut placet sibi sua natura, sic placet sibi omne illud quod sua natura requirit. Nullam igitur rem Deus odit.

Praeterea. Illud quod invenitur in omnibus causis activis naturaliter, praecipue in primo agente necesse est inveniri. Omnia autem agentia suo modo suos effectus amant, secundum quod huiusmodi: sicut parentes filios, poetae poemata, artifices sua opera. Multo igitur magis Deus nullam rem odit: cum ipse sit omnium causa.

Hoc autem est quod dicitur Sap. 11,25: "Diligis omnia quae sunt, et nihil odisti eorum quae fecisti".

Dicitur autem similitudinarie Deus aliqua odire. Et hoc dupliciter. Primo modo, ex hoc quod Deus, amando res, volens eorum bonum esse, vult contrarium malum non esse. Unde malorum odium habere dicitur, nam quae non esse volumus, dicimur odio habere: secundum illud Zach. 8,17: "Unusquisque malum contra amicum suum ne cogitetis in cordibus vestris, et iuramentum mendax non diligatis: omnia enim haec sunt quae odi, dicit Dominus".—Haec autem non sunt effectus ut res subsistentes, quarum proprie est odium vel amor.

Alius autem modus est ex hoc quod Deus vult aliquod maius bonum quod esse non potest sine privatione minoris boni. Et sic dicitur odire: cum magis hoc sit amare. Sic enim, inquantum vult bonum iustitiae vel ordinis universi, quod esse non potest sine punitione vel corruptione aliquo-

rum, dicitur illa odire quorum punitionem vult vel corruptionem: secundum illud Mal. 1,3: "Esau odio habuit"; et illud Psalmi (5,7): "Odisti omnes qui operantur iniquitatem: perdes omnes qui loquuntur mendacium: virum sanguinum et dolosum abominatur Dominus".

tigo o la corrupción de algunas cosas, se dice que odia aquellas cosas que quiere se castiguen o corrompan, según aquello de Malaquías: "Aborrecí a Esaú"; y lo del Salmo: "Aborreces a todos los que obran iniquidad, perderás a todos los que hablan mentira. Al varón sanguinario y fraudulento abominará el Señor".

CAPITULUM XCVII
Quod Deus est vivens

CAPITULO XCVII
Dios es viviente

Ex his autem quae iam ostensa sunt, de necessitate habetur quod Deus est vivens.

Ostensum est enim Deum esse intelligentem et volentem (cc. 44, 72). Intelligere autem et velle non nisi viventis est. Est igitur Deus vivens.

Adhuc. Vivere secundum hoc aliquibus attributum est quod visa sunt per se, non ab alio moveri. Et propter hoc illa quae videntur per se moveri, quorum motores vulgus non percipit, per similitudinem dicimus vivere: sicut "aquam vivam" fontis fluentis, non autem cisternae vel stagni stantis; et "argentum vivum", quod motum quendam habere videtur. Proprie enim illa sola per se moventur quae movent seipsa, composita ex motore et moto, sicut animata. Unde haec sola proprie vivere dicimus: alia vero omnia ab aliquo exteriori moventur, vel generante, vel removente prohibens, vel impellente. Et quia operationes sensibiles cum motu sunt, ulterius omne illud quod agit se ad proprias operationes, quamvis non sint cum motu, dicitur vivere: unde intelligere, appetere et sentire actiones vitae

Es una consecuencia necesaria de lo expuesto que Dios es viviente. En efecto:

Queda demostrado que Dios entiende y quiere. Pero el entender y querer son propiedad del viviente. Luego Dios es viviente.

El vivir se ha atribuído a algunos seres en cuanto que se les ve moverse por sí mismos, no por otro. Y, por esto, las cosas que parecen moverse por sí mismas, cuyos motores no percibe el vulgo, decimos por analogía que viven; como llamamos agua viva a la que mana de una fuente, no a la detenida en cisterna o estanque, y plata viva a la que parece tener cierto movimiento. Mas propiamente sólo se mueven por sí las cosas que se mueven a sí mismas, compuestas de parte moviente y parte movida, como las animadas. Por donde decimos que sólo éstas viven propiamente, y todas las demás se mueven por algo exterior, sea por algo que engendra, o que quita los obstáculos, o que impulsa. Y como las operaciones sensibles se verifican con movimiento, se dice también que vive todo aquello que se activa a sí mismo a las operaciones propias, aunque no se verifiquen con movimiento; por donde entender, apetecer y sentir son ac-

ciones vitales. Pero Dios obra en grado sumo no por otro, sino por sí mismo, por ser la causa agente primera. Luego en grado sumo le compete a El vivir.

El ser divino, como ya se ha demostrado (c. 28), comprende toda la perfección de ser, pues los vivientes, en el orden de los seres, se prefieren a los no vivientes. Luego el ser divino es el vivir. Y, por consiguiente, es viviente.

Esto se confirma también con la autoridad de la divina Escritura. Pues se dice en el Deuteronomio por boca del Señor: "Vivo yo para siempre"; y en el Salmo: "Mi corazón y mi carne se regocijaron en el Dios vivo".

sunt. Sed Deus maximo non ab alio, sed a seipso operatur: cum sit prima causa agens. Maxime igitur ei competit vivere.

Item. Divinum esse omnem perfectionem essendi comprehendit, ut supra (c. 28) ostensum est. Vivere autem est quoddam esse perfectum: unde viventia in ordine entium non viventibus praeferuntur. Divinum igitur esse et vivere. Ipse igitur est vivens.

Hoc etiam auctoritate divinae Scripturae confirmatur. Dicitur enim Deut. 32,40, ex ore Domini: "Dicam, Vivo ego in aeternum"; et in Psalmo (83, 3): "Cor meum et caro mea exultaverunt in Deum vivum".

CAPITULUM XCVIII
Quod Deus est sua vita

CAPITULO XCVIII
Dios es su vida

Esto evidencia, además, que Dios es su vida. Efectivamente:

La vida del viviente es el mismo vivir expresado en cierta manera abstracta, como la carrera no es en realidad más que el correr. Ahora bien, el vivir de los vivientes es su mismo ser, como consta por el Filósofo, en el libro II "Del alma"; pues al decir que el animal es viviente en cuanto tiene alma, que le da el ser por ser su propia forma, es preciso que el vivir no sea otra cosa que el ser que de tal forma proviene. Pero Dios es su ser, como se probó anteriormente (c. 28). Es, por tanto, su vivir y su vida.

El entender mismo es un cierto vivir, como se ve por el Filósofo, en el libro II "Del alma"; porque vivir es acto del viviente. Pero se ha demostrado ya que Dios es su entender (c. 45). Luego es su vivir y su vida.

Ex hoc autem ulterius patet quod Deus sit sua vita.

"Vita" enim viventis est ipsum "vivere" in quadam abstractione significatum: sicut "cursus" non est secundum rem aliud quam "currere". Vivere autem viventium est ipsum esse eorum, ut patet per Philosophum, in II "De anima" (c. 4, 4; 415 b): cum enim ex hoc animal dicatur vivens quod animam habet, secundum quam habet esse, utpote secundum propriam formam, oportet quod vivere nihil sit aliud quam tale esse ex tali forma proveniens. Deus autem est suum esse, ut supra (c. 22) probatum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

Item. Ipsum intelligere est quoddam vivere, ut patet per Philosophum, in II "De anima" (c. 2, 2; 413 a): nam vivere est actus viventis. Deus autem est suum intelligere, sicut supra (c. 45) ostensum est. Est igitur suum vivere et sua vita.

Amplius. Si Deus non esset sua vita, cum sit vivens, ut ostensum est (c. praec.), sequeretur quod esset vivens per participationem vitae. Omne autem quod est per participationem, reducitur ad id quod est per seipsum. Deus igitur reduceretur in aliquod prius, per quod viveret. Quod est impossibile, ut ex dictis (c. 13) patet.

Adhuc. Si sit vivens Deus, ut ostensum est (c. praec.), oportet in ipso esse vitam. Si igitur non sit ipse sua vita, erit aliquid in ipso quod non est ipse. Et sic erit compositus. Quod supra (c. 18) improbatum est. Est igitur Deus sua vita.

Et hoc est quod dicitur Io. 14,6: "Ego sum vita".

Si Dios, siendo viviente, como se ha probado (c. 97), no fuese su vida, seguiríase que sería viviente por participación de la vida. Pero todo lo que es por participación se reduce a lo que es por sí mismo. Dios, pues, se reduciría a algo anterior, por lo que viviría; cosa imposible, visto lo dicho (c. 13).

Si, como se ha demostrado, Dios es viviente, en El debe estar la vida. Mas, si no es su vida, habrá en El algo que no es El mismo, y entonces será compuesto. Esto ya se ha rechazado (c. 18). Luego Dios es su vida.

Esto mismo se dice en San Juan: "Yo soy la vida".

CAPITULUM XCIX
Quod vita Dei est sempiterna

CAPITULO XCIX
La vida de Dios es sempiterna

Ex hoc autem apparet quod vita eius sit sempiterna.

Nihil enim desinit vivere nisi per separationem vitae. Nihil autem a seipso separari potest: omnis enim separatio fit per divisionem alicuius ab alio. Impossibile est igitur quod Deus deficiat vivere: cum ipse sit sua vita, ut ostensum est (c. praec.).

Item. Omne illud quod quandoque est et quandoque non est, est per aliquam causam: nihil enim seipsum de non esse in esse adducit, quia quod nondum est, non agit. Divina autem vita non habet aliquam causam: sicut nec divinum esse. Non igitur quandoque est vivens et quandoque non vivens, sed semper vivit. Est igitur vita eius sempiterna.

Adhuc. In qualibet operatione operans manet, licet interdum operatio transeat secundum successionem: unde et in motu mobile manet idem subiecto in toto motu, licet non secundum ratio-

Con esto se ve que su vida es sempiterna. En efecto:

Nada cesa de vivir sino por separación de la vida. Mas nadie se puede separar de sí mismo, pues toda separación se verifica dividiendo una cosa de otra. Por consiguiente, es imposible que Dios deje de vivir, al ser El su misma vida, como ya se demostró (c. 98).

Todo lo que alguna vez es y alguna vez no es, tiene alguna causa, pues nada pasa por sí mismo del no ser al ser, porque lo que aun no es no obra. Mas la vida divina, lo mismo que el ser divino, no tiene causa alguna. Luego no es alguna vez viviente y alguna vez no viviente, sino que siempre vive. Luego su vida es sempiterna.

En toda operación, el que obra permanece, aunque tal vez la operación pase sucesivamente; de donde, en el movimiento, el móvil permanece el mismo sujeto en todo el movi-

miento, aunque no según la forma. Por tanto, donde la acción es el mismo agente, nada puede pasar allí sucesivamente, sino que todo permanece a la vez. Ahora bien, el entender y el vivir de Dios son el mismo Dios, como ya se demostró (cc. 45-98).

Luego su vida no tiene sucesión, sino que es toda a la vez, y, por lo tanto, sempiterna.

Se ha demostrado que Dios es absolutamente inmóvil (c. 13). Pero lo que comienza a vivir y deja de vivir o viviendo sufre sucesión, es mudable; porque la vida de alguien comienza por generación y cesa por corrupción, y la sucesión implica algún movimiento. Por consiguiente, Dios no comenzó a vivir, ni dejará de vivir, ni sufre sucesión mientras vive; y, por consiguiente, su vida es sempiterna.

De aquí lo que se dice en el Deuteronomio: "Vivo yo por siempre"; y al final de la I Epístola de San Juan: "Este es el verdadero Dios y la vida eterna".

nem. Ubi igitur actio est ipsum agens, oportet quod nihil ibi per successionem transeat, sed totum simul maneat. Intelligere autem et vivere Dei ipse est Deus, ut ostensum est (cc. 45, 98). Igitur eius vita non habet successionem, sed est "tota simul". Est igitur sempiterna.

Amplius. Deus omnino immobilis est, ut supra (c. 13) ostensum est. Quod autem incipit aut desinit vivere, vel in vivendo successionem patitur, mutabile est; nam vita alicuius incipit per generationem, desinit autem per corruptionem, successio autem propter motum aliquem est. Deus ergo neque incoepit vivere, neque desinet vivere, neque in vivendo successionem patitur. Est igitur eius vita sempiterna.

Hinc est quod dicitur Deut. 32,40, ex ore Domini: "Vivo ego in aeternum"; I Io. ult. (v. 20): "Hic est verus Deus et vita aeterna".

CAPITULUM C
Quod Deus est beatus

CAPITULO C
Dios es bienaventurado

Queda por probar, después de lo dicho, que Dios es bienaventurado. En efecto:

El bien propio de cualquier naturaleza intelectual es la bienaventuranza. Luego, como Dios es inteligente, su bien propio será la bienaventuranza. Mas no se relaciona con el propio bien como lo que tiende a un bien que aun no tiene, pues esto es propio de la naturaleza móvil y existente en potencia; sino como lo que ya tiene el bien propio. Luego no sólo desea la bienaventuranza, como nosotros, sino que la goza. Es, pues, bienaventurado.

Restat autem ex praemissis ostendere Deum esse beatum.

Cuiuslibet enim intellectualis naturae proprium bonum est beatitudo. Cum igitur Deus sit intelligens, suum proprium bonum erit beatitudo. Non autem comparatur ad proprium bonum sicut quod in bonum nondum habitum tendit, hoc enim est naturae mobilis et in potentia existentis: sed sicut quod iam obtinet proprium bonum. Igitur beatitudinem non solum desiderat, sicut nos, sed ea fruitur. Est igitur beatus.

Amplius. Illud est maxime desideratum vel volitum ab intellectuali natura quod est perfectissimum in ipsa: et hoc est eius beatitudo. Perfectissimum autem in unoquoque est operatio perfectissima eius: nam potentia et habitus per operationem perficiuntur; unde et Philosophus dicit "felicitatem esse operationem perfectam [1].—Perfectio autem operationis dependet ex quatuor. Primo, ex suo genere: ut scilicet sit manens in ipso operante. Dico autem operationem in ipso manentem per quam non fit aliud praeter ipsam operationem: sicut videre et audire. Huiusmodi enim sunt perfectiones eorum quorum sunt operationes, et possunt esse ultimum: quia non ordinantur ad aliquod factum quod sit finis. Operatio vero vel actio ex qua sequitur aliquid actum praeter ipsam, est perfectio operati, non operantis et comparatur ad ipsum sicut ad finem. Et ideo talis operatio intellectualis naturae non est beatitudo sive felicitas. Secundo, ex principio operationis: ut sit altissimae potentiae. Unde secundum operationem sensus non est in nobis felicitas, sed secundum operationem intellectus, et per habitum perfecti. Tertio, ex operationis obiecto. Et propter hoc in nobis ultima felicitas est in intelligendo altissimum intelligibile. Quarto, ex forma operationis: ut scilicet perfecte, faciliter, firmiter et delectabiliter operetur.—Talis autem est Dei operatio: cum sit intelligens; et suus intellectus altissima virtutum sit, nec indiget habitu perficiente, quia in seipso perfectus est, ut supra (c. 45) ostensum est; ipse autem seipsum intelligit, qui est summum intelligibilium; perfecte, absque omni difficultate, et delectabiliter. Est igitur beatus.

Adhuc. Per beatitudinem desiderium omne quietatur: quia, ea habita, non restat aliud desiderandum; cum sit ultimus finis.

Lo que principalmente desea y quiere la naturaleza intelectual es lo perfectísimo en ella, y esto es la bienaventuranza. Pero lo perfectísimo en cada cosa es su operación perfectísima, porque la potencia y el hábito se perfeccionan por la operación; de donde el Filósofo dice que "la felicidad consiste en la operación perfecta". Mas la perfección de la operación depende de cuatro cosas. Primeramente, de su género, es a saber: que sea inmanente al mismo que obra. Y llamo operación inmanente a él a aquella por la que no se hace otra cosa que ella misma, como el ver o el oír. Tales operaciones son perfección de aquellos a quienes pertenecen, y pueden ser algo último, porque no se ordenan a cosa alguna que sea fin. Mientras que la operación o acción a la que es consiguiente algún acto distinto de ella misma es perfección de la obra, no del que obra, y se compara a ella como al fin. Y por esto tal operación de la naturaleza intelectual no constituye la bienaventuranza o felicidad. En segundo lugar, del principio de operación, o sea, una potencia altísima. Por esto, la operación del sentido no nos otorga la felicidad, sino la operación del entendimiento, y perfeccionado por el hábito. En tercer lugar, del objeto de la operación. Por este punto, nuestra última felicidad consiste en entender el más alto inteligible. En cuarto lugar, de la calidad de la operación, que exige un obrar perfecto, fácil, firme y deleitable. Ahora bien, tal es la operación de Dios, siendo así que es inteligente, y su entendimiento es la más alta potencia, y no necesita de hábito que le perfeccione, porque es perfecto en sí mismo, como se ha demostrado antes (c. 45); y, siendo el sumo inteligible, se entiende a sí mismo perfectamente, sin dificultad alguna, y con delectación. Luego es bienaventurado.

La bienaventuranza aquieta todo deseo, porque, poseída, no queda qué desear, por ser el último fin. Por

[1] X *Ethic.*, 7, 1; 1177 a; 8, 7; 1178 b.

tanto, es necesario que sea bienaventurado el que es perfecto en todo aquello que puede desear; de donde dice Boecio que la bienaventuranza es "el estado perfecto que encierra todo bien". Pero tal es la perfección divina, que, como ya se demostró (cc. 28, 31), con cierta simplicidad comprende toda perfección. Luego El es verdaderamente bienaventurado.

Nadie es bienaventurado mientras carece de lo que necesita, pues su deseo no está aquietado todavía. Luego quien a sí se basta, sin necesitar nada, ése es bienaventurado. Pero se ha demostrado (c. 81) que Dios no necesita de lo demás, puesto que su perfección no depende de nada exterior, ni quiere lo demás para sí como para un fin, como si necesitase de ello, sino porque esto conviene a su bondad. Por consiguiente es bienaventurado.

Se ha demostrado antes (c. 84) que Dios no puede querer algo imposible. Pero es imposible que le sobrevenga algo que antes no tenía, puesto que no está en modo alguno en potencia, como se demostró ya (c. 16). Luego nada puede querer tener que no tenga. Todo lo que quiere, pues, lo tiene. Por consiguiente, es bienaventurado, de acuerdo con lo que algunos afirmaron: que es bienaventurado quien tiene lo que quiere y nada malo quiere.

También declara la Sagrada Escritura su bienaventuranza, al final de la I Epístola a Timoteo: "El cual mostrará a su tiempo el bienaventurado y el poderoso".

Oportet igitur eum esse beatum qui perfectus est quantum ad omnia quae desiderare potest: unde Boetius dicit [2] quod beatitudo est "status omnium bonorum congregatione perfectus". Sed talis est divina perfectio quod omnem perfectionem in quadam simplicitate comprehendit, ut supra (cc. 28, 31) ostensum est. Ipse igitur est vere beatus.

Item. Quandiu alicui deest aliquid quo indigeat, nondum beatus est: quia eius desiderium nondum est quietatum. Quicumque igitur sibi sufficiens est, nullo indigens, ille beatus est. Ostensum est autem supra (cc. 81, 82) quod Deus non indiget aliis: cum a nullo exteriori sua perfectio dependeat; nec alia vult propter se sicut propter finem quasi eis indigeat, sed solum quia hoc est conveniens suae bonitati. Est igitur ipse beatus.

Praeterea. Ostensum est supra (c. 84) quod Deus non potest velle aliquod impossibile. Impossibile est autem ei aliquid advenire quod nondum habeat: cum ipse nullo modo sit in potentia, ut ostensum est (c. 16). Igitur nihil potest velle se habere quod non habeat. Quicquid igitur vult, habet. Nec aliquid male vult, ut supra (c. 95) ostensum est. Est igitur beatus: secundum quod a quibusdam beatus esse perhibetur "qui habet quicquid vult et nihil male vult" [3].

Eius etiam beatitudinem Sacra Scriptura protestatur, I Tim. ult. (v. 15): "Quem ostendet suis temporibus beatus et potens".

[2] III *De consol.*, prosa 2.
[3] Aug., XIII *De Trin.*, 5, fin.

CAPITULUM CI
Quod Deus sit sua beatitudo

CAPITULO CI
Dios es su bienaventuranza

Con esto se ve que Dios es su bienaventuranza. Pues:

Se ha demostrado (c. 100) que su bienaventuranza consiste en su operación intelectual. Mas antes demostramos (c. 45) que el entender de Dios es su esencia. Luego El es su bienaventuranza.

La bienaventuranza, al ser el último fin, es lo que más quiere todo el que por naturaleza la tiene o la puede tener. Pero se ha demostrado antes (c. 74) que Dios quiere principalmente su esencia. Luego su esencia es su bienaventuranza.

Cada cual ordena cuanto quiere a su bienaventuranza, pues ella es la que no se desea por otra cosa, y en la que termina, para no ser infinito, el deseo de quien desea una cosa por otra. Luego, siendo así que Dios quiere todas las cosas por su bondad, que es su esencia, es preciso que El mismo, como es su esencia y su bondad, sea también su bienaventuranza.

No es posible que haya dos supremos bienes; pues si le faltase a uno algo que tuviese el otro, ninguno sería supremo y perfecto. Pero se ha demostrado que Dios es el sumo bien. Y que la bienaventuranza es el sumo bien, se demuestra por razón de ser el último fin. Luego la bienaventuranza y Dios son lo mismo. Por consiguiente, Dios es su bienaventuranza.

Ex his autem apparet quod Deus sit sua beatitudo.

Beatitudo enim eius est intellectualis operatio ipsius, ut ostensum est (c. praec.). Supra (c. 45) autem ostendimus quod ipsum Dei intelligere sit sua substantia. Ipse igitur est sua beatitudo.

Item. Beatitudo, cum sit ultimus finis, est id quod quilibet natus habere, vel habens, principaliter vult. Ostensum est autem supra (c. 74) quod Deus principaliter vult suam essentiam. Sua igitur essentia est eius beatitudo.

Adhuc. Unusquisque in beatitudinem suam ordinat quicquid vult: ipsa enim est quae propter aliud non desideratur, et ad quam terminatur motus desiderii unum propter aliud desiderantis, ne sit infinitus. Cum igitur Deus omnia alia velit propter suam bonitatem (c. 75), quae est sua essentia, oportet quod ipse, sicut est sua essentia et sua bonitas (cc. 21, 38), ita sit sua beatitudo.

Praeterea. Duo summa bona esse est impossibile: si enim aliquid uni deesset quod alterum haberet, neutrum summum et perfectum esset. Deus autem ostensus est supra (c. 41) summum bonum esse. Beatitudo etiam summum bonum ostendetur esse ex hoc quod est ultimus finis. Ergo beatitudo et Deus sunt idem. Est igitur Deus sua beatitudo.

CAPITULUM CII
Quod beatitudo divina perfecta et singularis est excedens omnem aliam beatitudinem

CAPITULO CII
La bienaventuranza divina, perfecta y singular, excede a toda otra bienaventuranza

También se puede considerar de lo dicho la excelencia de la bienaventuranza divina. En efecto:

Cuanto algo se encuentra más cercano a la bienaventuranza, tanto es bienaventurado de modo más perfecto. De donde, aunque se llame a

Ulterius autem ex praemissis considerari potest beatitudinis divinae excellentia.

Quanto enim aliquid propinquius est beatitudini, tanto perfectius beatum est. Unde, etsi aliquis propter spem beatitudinis obti-

alguien bienaventurado, por razón de la esperanza en conseguir la bienaventuranza, no se puede comparar con la bienaventuranza de quien ya la ha conseguido en acto. Pero lo más cercano a la bienaventuranza es la bienaventuranza misma, cosa que, en lo que se refiere a Dios, ya se demostró (c. 101). Luego El es perfectamente bienaventurado de modo singular.

Como la delectación es causada por el amor, según se ha demostrado (c. 91), donde hay mayor amor, también hay mayor delectación al conseguir lo amado. Pero cada cosa, "caeteris paribus", se ama más a sí que a lo demás; siendo indicio de esto que naturalmente uno ama más lo que le es más cercano. Luego más se deleita Dios en su bienaventuranza, que es El mismo, que los otros bienaventurados en la bienaventuranza que no es lo que ellos son. En consecuencia, más se aquieta el deseo y más perfecta es la bienaventuranza.

Lo que es por su esencia es mejor que lo que se dice ser por participación; como la naturaleza del fuego se encuentra de modo más perfecto en el fuego mismo que en las cosas ígneas. Pero Dios es bienaventurado por su esencia, cosa que no puede competer a otro alguno, pues nada más que él puede ser sumo bien, como puede verse con lo dicho (c. 41); por lo que es preciso que cualquier otro que sea bienaventurado por El, sea bienaventurado por participación. Por consiguiente, la bienaventuranza divina excede a cualquier otra bienaventuranza.

Como ya se demostró (c. 100), la bienaventuranza consiste en la perfecta operación del entendimiento. Pero ninguna otra operación intelectual se puede comparar a la suya, como se ve no sólo porque es operación subsistente, sino porque con una operación Dios entiende a sí mismo tan perfectamente como es, y todo lo demás, exista o no exista, bueno o malo. Sin embargo, en los otros

nendae beatus dicatur, nullo modo sua beatitudo comparatur eius beatitudini qui eam iam actu consecutus est. Propinquissimum autem est beatitudine quod est ipsa beatitudo. Quod de Deo ostensum est (c. praec.). Ipse igitur est singulariter perfecte beatus.

Item. Cum delectatio ex amore causetur, ut ostensum est (c. 9, 1), ubi est maior amor, et maior delectatio in consecutione amati. Sed unumquodque, ceteris paribus, plus se amat quam aliud: cuius signum est quod, quanto aliquid est alicui propinquius, magis naturaliter amatur. Plus igitur delectatur Deus in sua beatitudine, quae est ipsemet, quam alii beati in beatitudine quae non est quod ipsi sunt. Magis igitur desiderium quiescit, et perfectior est beatitudo.

Praeterea. Quod per essentiam est, potius est eo quod per participationem dicitur: sicut natura ignis perfectius invenitur in ipso igne quam in rebus ignitis. Deus autem per essentiam suam beatus est. Quod nulli alii competere potest: nihil enim aliud praeter ipsum potest esse summum bonum, ut ex praedictis (c. 41) patere potest: et sic oportet ut quicumque alius ab ipso beatus est, participatione beatus dicatur. Divina igitur beatitudo omnem aliam beatitudinem excedit.

Amplius. Beatitudo in perfecta operatione intellectus consistit, ut ostensum est (c. 100). Nulla autem alia intellectualis operatio eius operationi comparari potest. Quod patet non solum ex hoc quod est operatio subsistens: sed quia una operatione Deus seipsum ita perfecte intelligit sicut est, et omnia alia, quae sunt et quae non sunt, bona et mala. In aliis autem intelligentibus intelli-

gere ipsum non est subsistens, sed actus subsistentis. Nec ipsum Deum, qui est summum intelligibile, aliquis ita perfecte potest intelligere sicut perfecte est: cum nullius esse perfectum sit sicut esse divinum, nec alicuius operatio possit esse perfectior quam sua substantia. Nec est aliquis alius intellectus qui omnia etiam quae Deus facere potest, cognoscat: quia sic divinam potentiam comprehenderet. Illa etiam quae intellectus alius cognoscit, non omnia una et eadem operatione cognoscit. Incomparabiliter igitur Deus supra omnia beatus est.

Item. Quanto aliquid magis est unitum, tanto eius virtus et bonitas perfectior est. Operatio autem successiva secundum diversas partes temporis dividitur. Nullo igitur modo eius perfectio potest comparari perfectioni operationis quae est absque successione tota simul: et praecipue si non in momento transeat, sed in aeternum maneat. Divinum autem intelligere est absque successione totum simul aeternaliter existens (c. 55): nostrum autem intelligere successionem habet, inquantum adiungitur ei per accidens continuum et tempus. Divina igitur beatitudo in infinitum excedit humanam: sicut duratio aeternitatis excedit nunc temporis fluens.

Adhuc. Fatigatio, et occupationes variae quibus necesse est contemplationem nostram in hac vita interpolari, in qua consistit praecipue humana felicitas, si qua est praesentis vitae; errores, dubitationes, et casus varii quibus subiacet praesens vita; ostendunt omnino incomparabilem esse humanam felicitatem, praecipue huius vitae, divinae beatitudini.

Amplius. Perfectio divinae beatitudinis considerari potest ex hoc quod omnes beatitudines complectitur secundum perfectis-

seres inteligentes, el mismo entender no es subsistente, sino acto del subsistente. Y nadie puede entender al mismo Dios, que es el sumo inteligible, tan a perfección como es la perfección que tiene, por no haber ser tan perfecto como el ser divino, y nunca la operación de nadie pueda ser más perfecta que su substancia. No hay, además, otro entendimiento que conozca todo lo que puede hacer Dios, pues entonces abarcaría la potencia divina. Tampoco otro entendimiento cualquiera conoce con una sola y única operación todo lo que conoce. Por consiguiente, Dios es incomparablemente más bienaventurado que todo lo demás.

Cuanto mayor es la unidad de un ser, tanto es más perfecta su potencia y bondad. Ahora bien, la operación sucesiva se divide en atención a las diversas partes del tiempo; por lo que en manera alguna puede compararse su perfección con la perfección de la operación que se verifica toda a la vez sin sucesión, y especialmente si no pasa en un momento, sino que permanece eternamente. Pero el entender divino no tiene sucesión, existiendo todo a la vez eternamente; mientras que nuestro entender tiene sucesión, en cuanto se le adjunta incidentalmente el continuo y el tiempo. Luego la bienaventuranza divina excede infinitamente a la humana, como la duración de la eternidad excede al ahora pasajero del tiempo.

La fatiga y las varias ocupaciones que necesariamente en esta vida se entremezclan con nuestra contemplación, en la que consiste principalmente la felicidad humana, si hay alguna en esta vida; además, los errores, dudas y sucesos varios a los que está sujeta la vida presente, demuestran que, en absoluto, la felicidad humana, principalmente la de esta vida, no puede compararse con la bienaventuranza divina.

La perfección de la bienaventuranza divina puede considerarse en cuanto comprende todas las biena-

venturanzas de modo perfectísimo. Como felicidad contemplativa, tiene perfectísimamente conocimiento perpetuo de sí y de lo demás. Y como activa, gobierna, no la vida de un hombre o de una casa, ciudad o reino, sino todo el universo.

Añádase que la felicidad falsa y terrena no es sino cierta sombra de aquella felicidad perfectísima. Consiste en cinco cosas, según Boecio: en el deleite, riquezas, potestad, dignidad y fama. Pues bien, tiene Dios una excelentísima delectación de sí, mas un gozo universal de todos los bienes, sin mezcla alguna de lo contrario. Por riquezas, tiene omnímoda suficiencia de bienes en sí mismo, como se ha demostrado anteriormente (c. 100). Por potestad, tiene infinito poder. Por dignidad, tiene la primacía y gobierno de todos los seres. Por fama, tiene la admiración de todo entendimiento, de cualquier modo que le conozca.

Al que es, pues, singularmente bienaventurado, sea el honor y la gloria por los siglos de los siglos. Amén.

simum modum. De contemplativa quidem felicitate, habet perfectissimam sui et aliorum perpetuam considerationem. De activa vero, non vitae unius hominis, aut domus aut civitatis aut regni, sed totius universi gubernationem.

Falsa etiam felicitas et terrena non habet nisi quandam umbram illius perfectissimae felicitatis. Consistit enim in quinque, secundum Boetium [1]: scilicet in "voluptate, divitiis, potestate, dignitate et fama". Habet autem Deus excellentissimam delectationem de se, et universale gaudium de omnibus bonis, absque contrarii admixtione (c. 90).—Pro divitiis vero habet omnimodam sufficientiam in seipso omnium bonorum, ut supra (c. 100) ostensum est.—Pro potestate habet infinitam virtutem (c. 43).—Pro dignitate habet omnium entium primatum et regimen (c. 13). Pro fama habet admirationem omnis intellectus ipsum utcumque cognoscentis.

Ipsi igitur qui singulariter beatus est, honor sit et gloria in saecula saeculorum. Amen.

[1] III *De consol.*, pros. 2

INTRODUCCION AL LIBRO SEGUNDO

I. *Por las criaturas a Dios*

A) Razón del libro

"El estudio de las criaturas—dice Santo Tomás—, como obra directa de la mano de Dios, nos hace admirar su sabiduría y poder infinitos, hace que las almas se inflamen en el amor de la bondad divina e imprime en el hombre una semejanza con las divinas perfecciones" [1].

Bien pueden ser estas palabras del Angélico el pórtico de nuestra introducción, ya que son la justificación formal y razón de este tratado. Porque, como la filosofía cristiana es esencialmente teocéntrica, nada pueden importarle a Santo Tomás las criaturas si no es porque de algún modo llevan a Dios.

Dios es el fin de todas las cosas, y por esto mismo es también la razón última de nuestros conocimientos. Y como las criaturas son utilísimas [2] para alcanzar el conocimiento de Dios, he aquí por qué Santo Tomás emprende la segunda tarea de esta "Summa".

En el libro primero ha estudiado a Dios, señalando los caminos para hallar su existencia, y entra luego en los conceptos que necesariamente deben convenirle como primer ser tanto en su aspecto ontológico como en el de la esencia natural de ser perfectísimo.

Pero, si las cosas que nos conducen de alguna manera a mejor conocer a Dios son dignas de ser atendidas por nosotros, he aquí por qué las criaturas, en las cuales encontramos huellas características y vestigios patentes de sus manos divinas, deben detener fijamente nuestra mirada observadora.

Las criaturas son obras suyas. Y así como en el libro anterior consideró las operaciones intrínsecas de Dios como ser inteligente y como ser que tiene voluntad, ahora es preciso estudiar la operación extrínseca de ese ser primero, que se manifiesta en la colección universal de todo lo criado. "Porque la operación del ser es doble: una que permanece en el mismo agente y es perfección suya, como sentir, entender y querer; otra que pasa al objeto exterior, como calentar, cortar y edificar. Y ambas convienen a Dios: la primera, porque entiende, quiere, goza y ama, y la segunda, porque da a las cosas el ser y las conserva y gobierna" [3].

Ahora bien, para que las criaturas puedan servirnos de espejo

[1] *Summa contra Gentiles*, ed. Leon. (Romae 1934), l. 2, c. 2, pp. 93 y 94.
[2] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 2.
[3] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 1.

en que mejor contemplemos la naturaleza divina, es necesario tener un conocimiento recto y adecuado de ellas. De no conocerlas rectamente puede seguirse un conocimiento falso o equivocado de Dios. Y, en consecuencia, sufre también detrimento nuestra fe cristiana. "Porque los errores acerca de las criaturas—dice Santo Tomás—desvían de la verdad de la fe a medida que son contrarios al verdadero conocimiento de Dios. Lo cual—sigue diciendo—puede suceder de muchas maneras..." [4].

Señala unas cuantas, y con ello parece que el Santo viene a prevenir los principales errores en que pueden resbalar las inteligencias, como quien profetiza las mismas esencias racionalistas de nuestros días.

B) Principales asuntos del libro segundo

En los cinco primeros capítulos hace la composición de lugar, engarzando la materia del segundo libro con lo expuesto en el primero.

Y en líneas generales podemos decir que este libro segundo trata de los asuntos siguientes:

Del poder de Dios en general (cc. 6-10).

De cómo recae el poder de Dios en las criaturas y cómo se denomina (cc. 11-14).

Que sólo Dios puede ser el principio (o causa) de existir algo (c. 15).

Que de hecho Dios es la causa o principio de todo. Es decir, que Dios ha creado todas las cosas (c. 16).

Qué es en sí y qué no es la creación (cc. 17-19).

Que sólo Dios puede crear, por tener poder infinito (cc. 20-30).

Creación temporal del mundo y posibilidad de la creación "ab aeterno" (cc. 31-38).

Que la diversidad y jerarquía de los seres depende de Dios (cc. 39-45).

De las criaturas más perfectas: las substancias separadas o ángeles (cc. 46-55).

Del hombre en sus diversos componentes (cc. 56-62).

Qué es y qué no es en sí el alma humana (cc. 63-65).

Distinción entre el entendimiento y el sentido (cc. 66-67).

Unión substancial entre cuerpo y alma (cc. 68-72).

Del entendimiento agente y del entendimiento posible (cc. 73-78).

De la inmortalidad del alma (cc. 79-82).

Que el alma humana es creada por Dios directamente (cc. 83-89).

Y termina con diversas cuestiones complementarias acerca de las criaturas más perfectas, o los ángeles.

Dado el carácter apologético de la "Summa contra Gentes" y teniendo en cuenta la clase de personas a quienes la traducción va principalmente destinada, haremos unas breves reflexiones sobre los asuntos que creemos más interesantes y acerca de los cuales conviene que el lector tenga algún concepto previo. No conviene perder de vista la distancia de siete siglos que nos separa desde que el Angélico escribió la segunda gran "Summa".

[4] Ibíd., l. 2, c. 3.

TABLA I

- Prólogo: intención del autor (l. 2, c. 1-5)...
  - 1. En general...
    - 1) El estudio de la producción de las cosas es necesario (c. 1).
    - 2) Este estudio es también útil.......
      - a) Para instruirnos en la fe (c. 2).
      - b) Para rechazar el error (c. 3).
      - c) Para el teólogo (c. 4).
  - 2. En especial: división del libro (c. 5).

TABLA II

- División de la obra (l. 2, c. 6-101) ....
  - 1. En general...
    - 1) De la producción de las cosas (c. 6-38).
    - 2) De la distinción de las cosas (c. 39-45).
  - 2. En particular ....
    - 1) De las cosas creadas consideradas en común (c. 46-55).
    - 2) Consideradas en particular, o sea, de las substancias espirituales ....
      - a) Unidas a cuerpos (c. 56-91).
      - b) Separadas totalmente (c. 92-101).

(Véase la tabla III en la pág. 330.)

TABLA IV

- Distinción de las cosas (l. 2, c. 39-45)........
  - 1. Refutación de errores sobre la distinción, que.....
    - 1) No es casual (c. 39).
    - 2) Ni proviene de la materia (c. 40).
    - 3) Ni por agentes contrarios (c. 41).
    - 4) Ni según el orden de agentes (c. 42).
    - 5) Ni realizada por ángel alguno (c. 43).
    - 6) Ni por diversos méritos (c. 44).
  - 2. La distinción es obra intencionadamente de Dios (c. 45).

TABLA III

Producción de las cosas (l. 2, c. 6-38)

- I. En sí
  - A) De su principio
    - 1. En sí mismo
      - 1) Si Dios es principio del ser de las cosas (c. 6).
      - 2) De la potencia divina
        - a) Si en Dios hay potencia activa (c. 7).
        - b) Qué es
          - a) Si la substancia de Dios (c. 8).
          - b) Si la acción divina (c. 9).
        - c) Cómo se entiende (c. 10).
    - 2. En relación con las criaturas
      - 1) Respecto a la predicación (c. 11).
      - 2) Respecto al ser de la relación
        - a) Si la relación de Dios a la criatura está en Dios (c. 12).
        - b) Si tal relación existe realmente fuera de Dios (c. 13).
      - 3) Respecto a la multitud (c. 14).
  - B) De su término (c. 15).
  - C) De la producción en sí
    - 1. Absolutamente
      - 1) Si las cosas proceden de la nada (c. 16).
      - 2) Si la producción se distingue de la acción
        - a) En sí (c. 17).
        - b) En sus deducciones (c. 18).
      - 3) Si es sin sucesión (c. 19)
    - 2. Relativamente
      - 1) Ningún cuerpo puede crear (c. 20).
      - 2) Sólo Dios puede crear (c. 21).
- II. En su cualidad
  - A) En cuanto al alcance de la potencia divina (c. 22).
  - B) En cuanto al modo de obrar
    - 1. Por parte de Dios, que no obra
      - 1) Ni por necesidad natural
        - a) Demostración (c. 23).
        - b) Deducciones
          - a) Dios obra sabiamente (c. 24).
          - b) Qué no puede Dios (c. 25).
      - 2) Ni por necesidad de entendimiento (c. 26).
      - 3) Ni por necesidad de voluntad (c. 27).
      - 4) Ni por voluntad de justicia (c. 28).
    - 2. Por parte de la cosa producida
      - 1) Si es necesaria la producción
        - a) Por débito de Justicia (c. 29).
        - b) Por necesidad absoluta (c. 30).
      - 2) Cuanto a su duración
        - a) No es necesario que las criaturas existan *ab aeterno* (c. 31).
        - b) Solución de objeciones
          - a) Objeciones
            - Por parte de Dios (c. 32).
            - Por parte de la criatura (c. 33).
            - Por parte de la obra (c. 34).
          - b) Soluciones
            - Por parte de Dios (c. 35).
            - Por parte de la criatura (c. 36).
            - Por parte de la obra (c. 37).
        - c) Debilidad de las razones que se invocan contra la eternidad del mundo (c. 38).

TABLA V

Las substancias espirituales (l. 2, c. 46-55).

- I. Existencia (c. 46).
- II. Naturaleza
  - A) En absoluto
    - 1. Afirmativamente
      - 1) Gozan de voluntad (c. 47).
      - 2) Gozan de libre albedrío (c. 48).
    - 2. Negativamente
      - 1) Son inmateriales
        - a) Ni son cuerpos (c. 49).
        - b) Ni compuestos de materia y forma (c. 50).
      - 2) Son independientes de toda materia (c. 51).
  - B) En relación a la existencia actual
    - 1. Hay distinción entre su esencia y existencia
      - 1) Pruebas (c. 52).
      - 2) Deducción (c. 53).
      - 3) Dos clases de composición (c. 54).
    - 2. Su esencia y existencia son inseparables (c. 55).

TABLA VI

- La substancia espiritual unida al cuerpo (l. 2, c. 56-90)
  - I. Unión del alma racional con el cuerpo.
    - A) Del alma unida, en sí considerada
      - 1. Su unión...
        - 1) De la unión en sí...
          - a) Objeciones (c. 56).
          - b) Soluciones posibles
            - 1. Falsas..
              - 1) De Platón que se refuta
                - a) En sí (c. 57).
                - b) En su aplicación (c. 58).
              - 2) El entendimiento posible es una substancia separada
                - a) Razones en contra (c. 59).
                - b) La inconsistencia de su fundamento (c. 60).
                - c) Oposición de Aristóteles (c. 61).
              - 3) De Alejandro (c. 62).
              - 4) De Galeno (c. 63).
              - 5) Que es la armonía (c. 64).
              - 6) Que es cuerpo (c. 65).
              - 7) El entendimiento y el sentido son la misma cosa (c. 66).
              - 8) El entendimiento posible es la imaginación (c. 67).
            - 2. La verdadera.
              - 1) Pruebas
                - a) Razones (c. 68).
                - b) Solución de objeciones (c. 69).
              - 2) Confirmación de Aristóteles (c. 70).
        - 2) Cómo se verifica
          - a) Si es inmediata (c. 71).
          - b) Si es total (c. 72).
      - 2. Su unidad
        - 1) En cuanto al entendimiento posible.
          - a) Exposición de la verdad (c. 73).
          - b) Objeción de Avicena (c. 74).
          - c) Solución de la dificultad (c. 75).
        - 2) En cuanto al entendimiento agente.
          - a) Es parte del alma (c. 76).
          - b) Únese con el posible (c. 77).
          - c) Confirmación de Aristóteles (c. 78).
    - B) Duración del alma..
      - 1. Después de su unión
        - 1) Duración de la intelectiva
          - a) Es inmortal (c. 79).
          - b) Razones opuestas.
            - 1. Exposición de las mismas (c. 80).
            - 2. Refutación (c. 81).
        - 2) Duración de las almas de los brutos (c. 82).
      - 2. Antes de la unión.
        - 1) No existe con anterioridad al cuerpo (c. 83).
        - 2) Solución de las objeciones (c. 84).
    - C) Producción del alma humana
      - 1. Opiniones falsas
        - 1) Que es de la substancia de Dios (c. 85).
        - 2) Que se transmite con el semen (c. 86).
      - 2. Opinión verdadera.
        - 1) El alma es producida por creación (c. 87).
        - 2) Defensa de la tesis
          - a) Contra las objeciones (c. 88).
          - b) Solución de las mismas (c. 89).
  - II. El alma únese al cuerpo humano (c. 90).

TABLA VII

- Substancias espirituales totalmente separadas (l. 2, c. 91-101)
  - I. Existencia (c. 91).
  - II. Número
    - A) En sí mismas (c. 92).
    - B) Cómo se distinguen
      - 1. Entre sí
        - 1) Pruebas (c. 93).
        - 2) Deducciones (c. 94).
      - 2. Género y especie (c. 95).
  - III. Operación
    - A) El conocer, en sí
      - 1. En su acto primero (c. 96).
      - 2. En su acto segundo (c. 97).
    - B) El objeto conocido.
      - 1. Serie de objetos
        - a) Inmateriales (c. 98).
        - b) Materiales
          - a) Universales (c. 99).
          - b) Particulares (c. 100).
      - 2. Simultaneidad del objeto en el entendimiento y en el conocimiento (c. 101).

C) Necesidad de una metafísica para conocer rectamente las criaturas

Hemos dicho antes que, para que el conocimiento de Dios por las criaturas sea verdadero, es necesario conocer la verdad de éstas. Para ello nada mejor que conocer su metafísica. Porque si metafísica es el conocimiento de las cosas por sus causas altísimas, necesariamente habremos de desembocar en Dios, ya que El habrá de ser la causa altísima de todo lo que puede tener existencia.

Y es evidente que no puede haber ninguna filosofía que no tenga su metafísica, o mejor aún, su ontología, de tal suerte que, si no la tiene, habrá de construirla o al menos presuponerla.

Efectivamente, para que todo conocimiento sea perfecto ha de ser reducido a la última razón, al último concepto en que pueden descomponerse todos los conceptos, por universales que sean. Por lo tanto, toda filosofía que presuma de serlo y deje abierto un punto de ascenso por donde ella no quiera o no se atreva a subir, pero en realidad abierto a conceptos superiores, no es verdadera filosofía. La filosofía ha de estar entroncada directa o indirectamente con el último reducto de la razón, desde el cual pueda decir que más arriba no queda nada.

Y tal es el punto flaco de todas aquellas filosofías que, rehusando la legítima metafísica u ontología, se empeñan en fijar un punto de partida más o menos original, y quedan por ello sin base firme para sustentarse cómodamente en unos primeros conceptos y en unos primeros principios. Pretenderán justificarse negando la metafísica; pero al negarla, o despreciarla, o al prescindir de ella, caen en manifiesta inconsecuencia.

La palabra "metafísica" puede tener dos principales acepciones o significados: uno en sentido de "metafísica pura" o "simpliciter", u "ontología", o filosofía del ser "en cuanto ser"; otro en sentido de "metafísica aplicada", o filosofía del "ser real", que abarca las principales jerarquías de las cosas existentes o posibles que pueden ser objeto de humano conocimiento. A la primera se la ha llamado también metafísica general, y a la segunda, metafísica especial.

La primera (metafísica pura u ontología) es ciencia de conceptos universalísimos, que, aunque no tengan realidad, significan, sin embargo, todos los atributos reales que han de convenir necesariamente a todo ser que existe o pueda existir realmente. La filosofía tradicional no da otro realismo a su egregia "philosophia prima".

Y la segunda (o metafísica aplicada) es el estudio de esos atributos universalísimos de la metafísica pura aplicados a los seres de la realidad. La segunda, pues, depende totalmente de la primera, y ésta viene a ser la metafísica propiamente dicha en los medios aristotélicos-tomistas.

Ahora bien, casi todas las filosofías que andan errantes por esos mundos intelectuales confunden ambos conceptos o sentidos de la palabra "metafísica" o, si se quiere, confunden "ambas metafísicas". Y al confundirlas, se toma, claro está, la una por la otra indistintamente. Y al tomarlas indistintamente, se atribuyen por igual a cada una las propiedades y características que en cada una son esencialmente distintas.

De esta manera, tanto se yerra diciendo que la filosofía tradicional da realidad física y concreta a la metafísica pura u ontología como diciendo que la metafísica, por ser metafísica, no tiene ninguna realidad. Con ello se hace la doble confusión siguiente: decir que la filosofía tradicional concede a la metafísica pura u ontología la realidad de la metafísica aplicada, y decir que la metafísica aplicada no tiene realidad, porque se la ha confundido o identificado con la ontología o metafísica pura, a la cual la filosofía clásica nunca ha dado realidad concreta.

"Las concepciones que acaban de ser brevemente resumidas—dice, por ejemplo, Gustavo le Bon—no conducen de ningún modo a negar la existencia de la materia, "como ha pretendido hacer la metafísica" [5]. ¿De qué metafísica se trata?, preguntamos nosotros. Al parecer, se trata de la filosofía en general.

"La metafísica—dice Augusto Comte—intenta sobre todo explicar la íntima naturaleza de los seres, el origen y el destino de todas las cosas, el modo esencial de producirse todos los fenómenos; pero, en lugar de emplear para ello los agentes sobrenaturales propiamente dichos, los reemplaza, cada vez más, por aquellas "entidades" o abstracciones personificadas, cuyo uso, en verdad característico, ha permitido a menudo designarlas con el nombre de "ontología". "La eficacia histórica de estas entidades—dice líneas más abajo—resulta directamente de su carácter equívoco, pues en cada uno de estos entes metafísicos, inherente al cuerpo correspondiente sin confundirse con él, el espíritu puede, a voluntad, según que esté más cerca del estado teológico o del estado positivo, ver, o una verdadera emanación del poder sobrenatural, o una simple denominación abstracta del fenómeno considerado" [6].

"Esas entidades pegadizas" de que habla Augusto Comte dan a entender con claridad el concepto que tenía de la metafísica tradicional. Sus mismas palabras demuestran que nunca se tomó la molestia de ver de cerca lo que era la ontología aristotélico-tomista y el grado de relativa realidad que siempre se ha dado a las especulaciones universalísimas sobre el ser en general.

"Se exige (a la teoría del conocimiento)—dice Messer hablando de la filosofía eclesiástica—que reconozca la posibilidad de una metafísica que declare ser posible el conocimiento de un Dios personal y, asimismo, de los milagros y su fuerza demostrativa. La metafísica, desde luego, debe proporcionar las pruebas de la existencia de Dios, así como las de la inmortalidad y libertad del alma humana" [7].

Así se habla sin enterarse siquiera de lo que hay en aquello que se pretende combatir.

Y así les es cómodo despacharse con un desprecio formal de la que es precisamente la moderadora suprema de todas las ciencias.

Pero la metafísica no puede negarse o despreciarse si no es en virtud de la propia metafísica. Se entiende la metafísica pura o "simpliciter", u ontología.

Esta consiste en la máxima abstracción; es decir, es una ciencia

[5] Gustavo le Bon, *La evolución de la materia*, trad. José G. Llana (1945), p. 21.

[6] Augusto Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*, trad. Jul. Mar. (Madrid 1934), pp. 19 y 20.

[7] Aug. Messer, *La filosofía actual* (Espasa-Calpe, 1938), p. 16.

que denomina las cosas en la máxima pluralidad o universalidad, tomando de ellas las notas más comunes en que muchas (metafísica aplicada) o todas (metafísica pura u ontología) convienen, y así poderlas declarar en una sola expresión o concepto. Todo aquel que niega, pues, la metafísica propiamente dicha, cae en manifiesta contradicción, puesto que nadie puede negar una cosa, cualquiera que sea, para expresar una verdad o un juicio de materia universal si no es haciendo múltiples abstracciones.

En realidad, toda filosofía ha de presuponer un concepto supremo, que es el concepto de entidad o ser universalísimo. No se trata de que ese universalísimo concepto o idea exista o no exista, sino de que todo concepto científico, del orden que quiera suponerse, ha de estar realmente comprendido en él. Y viceversa, lo que se diga del ente común o sumamente abstraído ha de convenir realmente a todo ser real.

Puede ser la "Cosa en sí" de Kant, o el "Yo puro" de Fichte, o el "Absoluto" de Schelling, o la "Idea" de Hegel, o la "Utilidad" de Sanders-James, o el "Inconsciente" de Hartmann, o los "Valores" de Rickert, o la "Vida" de Simmel, o la "Vida-Historia" de Dilthey, o la "Intuición" de Husserl, o la "Existencia" de Heidegger, etc., etc. Más arriba de estos conceptos queda el Ser, y más arriba del Ser no hay concepto alguno al que el Ser sea reductible, porque el Ser lo encierra todo en una comprensión universal. "Así como en las verdades o proposiciones demostrables—dice Santo Tomás—debe ascenderse a algunos principios por sí conocidos, así también debe procederse cuando queremos averiguar qué es cada cosa en particular. De lo contrario habría un proceso al infinito, pereciendo toda posibilidad de conocimiento científico. Ahora bien, aquello que primero concibe el entendimiento como la cosa más conocida, y a lo cual pueden reducirse sin excepción todos los demás conceptos, es el "Ente", como dice Avicena. Por lo tanto, todos los conceptos posibles del entendimiento quedan comprendidos dentro de él" [8].

D) Por la metafísica de las criaturas a la metafísica de Dios

De esta manera, encuadradas bien las criaturas dentro de un marco de auténtica metafísica, podrán convertirse en cómodos vehículos para llevarnos a Dios. Sabiendo que a toda criatura le pertenece necesariamente el denominador común de ser, ha de convenirle todo lo que de éste se diga. Y como el ser finito, participado, contingente, entrañará una relación necesaria al ser infinito, perfectísimo y necesario, aparte de señalarnos el camino de la existencia de Dios, nos ofrecerá apropiadas analogías para conocer en algún grado la misma naturaleza divina.

[8] *De veritate*, q. 1, a. 1 c.

II. La creación

A) Importancia de la cuestión

Es tan importante la doctrina filosófica de la creación, que viene a ser la base fundamental o punto de apoyo de toda la filosofía cristiana. Casi afirmaríamos que, desde este punto de vista, pueden dividirse en dos todas las filosofías; o mejor aún, que no hay más que dos filosofías: una razonable y verdadera, que admite y profesa la verdad de la creación, y otra racionalista y falsa, que la niega o menosprecia.

Efectivamente, por la creación es Dios el dueño y soberano de todo el universo y, por lo tanto, de nosotros mismos, pudiendo por este título reclamar todos los derechos de sumisión y vasallaje. Ninguna criatura puede escapar a la acción y autoridad suprema de Dios. Es el Gran Señor y verdadero propietario de todo el mundo corpóreo y es el que rige y gobierna en todas las esferas y jerarquías de los seres. Negada, en cambio, la creación, aun no teniendo en cuenta el cúmulo de contradicciones ontológicas consiguientes, Dios perdería los títulos de soberanía sobre todas las cosas.

Y, a propósito de lo dicho en páginas precedentes, el concepto de creación cristiano-tomista no es más que la consecuencia de una ontología o metafísica del ser. La ontología es una ciencia que, al aplicar sobre la realidad del mundo sus concepciones universales y abstractas, coloca todo el universo en el plano de entidad finita y contingente, totalmente distinta de aquel ser que ha de condensar en su esencia toda la infinitud y perfección y necesidad que exigirá el hecho de la existencia de las cosas mudables. Y, con este paso, la ontología se ha convertido en cosmología, que es la metafísica del ser material [9].

B) Las posturas contrarias

Pero, claro está, el fantasma del error nos sale al paso con toda la floración de su ambigua dialéctica para declararse incompatible con el concepto genuino de creación y echarnos en cara nuestra comodidad al compartirla como solución a los enigmas del universo. Ellos, en cambio, nos ofrecen sus ensayos, que, vistos un poco de cerca, en nada difieren de los errores de la antigüedad, de los cuales no son más que una repetición vistosa y disimulada. Teniendo en cuenta, por otra parte, que están completamente previstos en nuestra filosofía.

La creación les parece un recurso demasiado fácil y simplista para dar solución al problema ontológico del ser, es decir, para explicar el enigma de la existencia. Es demasiado fácil y también

[9] El ser material en general. Con ello queremos significar el ser sensible, visible o patente a los ojos de todos; el ser contingente, en una palabra.

demasiado difícil: fácil, porque se tajan con una solución gratuita las dificultades que ofrece la realidad del mundo; y difícil, porque de suyo la creación es un concepto ininteligible.

Es decir, que en nuestro caso será mucho más científico el complicarnos los problemas y las soluciones, aun disponiendo de evidente explicación. Sin ello se perderían los encantos de la sutileza y tortuosidad científicas; y es lástima que cosas tan trascendentales y profundas estén al alcance de cualquier peatón. Viste más y es mucho más culto poner en cuarentena lo evidente y obscurecer con hojarasca dialéctica las cuestiones que de puro fáciles perderían todo su interés. Es como si al que pretendiera demostrar al mediodía la luz del sol señalando su presencia, se le dijera que esto es demasiado fácil; que el camino científico, único verdadero y que podría dar fuerza o evidencia a la demostración, sería cerrar los ojos, y por un cálculo astronómico-matemático lleno de recovecos y laboriosidades llegar a descubrir que, por ser en aquel momento mediodía, el sol resplandece. Bien vendrían aquí las palabras del Apóstol: "Nonne stultam fecit Deus sapientiam huius mundi?" [10]. Es necio buscar otras demostraciones de la luz meridiana sólo porque se supongan tontamente de mayor mérito y presentación. "Como hacen muchos—dice Descartes—, que desdeñan todo lo que es fácil y no se ocupan sino de las cosas difíciles, acerca de las cuales amontonan ingeniosamente conjeturas en verdad sutilísimas y razones muy probables, mas después de muchos trabajos advierten tarde, por fin, que han aumentado sólo la muchedumbre de las dudas, pero que ninguna ciencia han adquirido" [11]. "Y habiendo creído—dice en otra parte—que era indigno de un hombre de letras confesar que ignoraba alguna cosa, acostumbraron de tal modo a adornar sus falsas razones, que acabaron después por convencerse a sí mismos y luego ya por hacerlas pasar por verdaderas" [12].

C) La postura tradicional

No queremos decir, ni mucho menos, que el concepto de creación sea una cosa fácil de averiguar y demostrar, en el sentido de entender lo que es la creación en sí misma. La creación en sí misma es un misterio, y un misterio incomprensible y trascendente, que nunca podremos ver en esta vida. "Para entender la creación, punto de enlace entre Dios y el mundo—dice Sertillanges—, sería necesario poder entender bien lo que es Dios y lo que es el mundo" [13]. Ahora bien, cuando nosotros hablamos, o nuestra filosofía habla, de la "evidencia de la creación", significa la "evidente necesidad" de recurrir a este misterio para explicar la existencia del mundo y de nosotros mismos. De otro modo no eludiríamos el absurdo lamentable de un "universo increado".

[10] 1 Cor. 1,20.

[11] Descartes, *Reglas para la dirección del espíritu*, trad. Manuel Mindán, «Rev. de Oc.» (Madrid 1935), p. 20.

[12] Descartes, ibíd., p. 18.

[13] Sertillanges, *Catecismo de los incrédulos*, l. 2, c. 1, n. 3 (ed. políg., Barcelona 1934), trad. Vilaseca, p. 120.

Es decir, que, por muy ininteligible que parezca la creación, mucho más ininteligible y contradictorio es el panteísmo o el materialismo.

La huída de la creación complica en las mayores contradicciones a todas las filosofías. Por eso se inventan los devenires y las evoluciones.

Suele negarse la creación en virtud del principio de que "de la nada, nada se hace". Y este principio, que nuestra filosofía mantiene en su estricto rigor, pero entendido en su legítimo significado, es precisamente el primer principio que se atropella en esos otros sistemas, porque han de verse inexorablemente ante el dilema de reconocer que, si el mundo no ha venido de Dios, ha venido de la nada.

Podrá ser el panteísmo, en sus diferentes formas, el que habla de que los seres del mundo son diversas determinaciones de la substancia primera o del ser que es la realidad de fondo de todas las cosas; pero el Dios que cometiera la gran contradicción de hacerse mudable, finito y contingente, bien podría cometer la menor y (sólo aparente) paradoja de crear de la nada.

O tal vez sea la sombra negativa del materialismo, que se niega a reconocer ningún valor trascendente. Pero "el materialismo—dice Sertillanges—es una doctrina que da a las maravillas visibles de la naturaleza explicaciones tontas, y a las invisibles del alma, explicaciones vanas, sin tener en cuenta nunca el orden de los hechos que quiere explicar" [14].

Si fuera la ciencia que modernamente va desbocada y que no se atreve a dar el salto decisivo para hallar un punto de partida eficaz y ver el principio originario de las cosas en el creador del universo, vaga igualmente por el absurdo de ver salir las cosas de la mismísima nada. Un fondo sin fondo es lo que hoy se ha encontrado la metafísica de la física moderna. Hay una petición de principio siempre que la ciencia habla de origen energético de la materia, que, por otra parte, desde el punto de vista físico, es incuestionable verdad, mas no como último reducto explicativo de su existencia. "Nosotros creemos—dice San Agustín—que Dios ha creado todas las cosas de la nada, porque, aunque de alguna materia (o energía) se ha formado el mundo, la materia misma (o energía) ha sido extraída de la nada" [15].

Y esto tanto por lo que se refiere al universo material como a la manifestación del espíritu y de la vida. "Indudablemente—dice Spencer—, si una célula aislada puede, bajo ciertas influencias, llegar a ser en el espacio de veinte años un hombre completo, no resulta absurdo suponer que, bajo ciertas otras influencias, una célula ha podido, en la sucesión de miriadas de siglos, dar nacimiento a la raza humana. Los dos procedimientos son idénticos en género; no difieren más que por la duración y la complejidad" [16].

Pero ni aun así se salvaría el escollo. Aun suponiendo que la

[14] Sertillanges, *Catecismo de los incrédulos*, l. 1, c. 1, n. 1, ed. cit., p. 11.

[15] «Rectissime credimus omnia Deum fecisse de nihilo, quia etsi de aliqua materia factus est mundus, *eadem ipsa materia de nihilo facta est*» (S. Aug., *De fide et symb.*, c. 2: ML 40, 183).

[16] Spencer, *Ensayos científicos*, trad. José G. Llana (Madrid 1908), p. 9.

vida y el espíritu pudieran tener su origen en el desarrollo evolutivo de la célula, siempre sería legítimo el nacimiento automático de esa célula fundamental, y quedaría inexplicada la preexistencia y causalidad de esas "otras influencias" bajo las cuales ha podido dar nacimiento a la raza humana". El mismo principio se requiere en ambos órdenes, tanto en el de la materia como en el de la vida (y el espíritu). "Se mostraría poco celoso del honor de la Divinidad —dice muy bien Thomson haciendo suyas las palabras de Lloyd Morgan— quien reservara sólo para ella una intervención especial en las múltiples diferenciaciones del universo, que evoluciona". Teodoro Parker, inspirado en una teología más profunda y reverente, dijo: El universo, amplio, profundo y elevado, es un puñado de polvo que Dios encantó. El es el mago misterioso, no sólo dueño del protoplasma, sino del mundo [17].

D) Adversarios de la creación

Las ineludibles dificultades que entraña el concepto de creación en sí han provocado en la historia de la cultura un fluir permanente de filósofos y filosofías que se han opuesto tenazmente a ella por creerla imposible. No hablemos ya de los primitivos, de quienes dice Santo Tomás que nunca tuvieron la más remota noción de causalidades trascendentes [18]. Desde Talés y Anaximandro, pasando por Heráclito y posteriormente Pitágoras, y más tarde Jenófanes y Parménides, etc., vienen dando vueltas las diversas enseñanzas anticreacionistas que posteriormente habrían de renovarse y difundirse en avalancha incontenible.

Ya más cerca de nosotros, será Jordano Bruno el gran suscitador de aquellos errores en sentido un tanto pitagórico, pero al mismo tiempo precursor de los grandes panteísmos modernos.

El gran patriarca de todos los panteísmos, Benito Spinoza, vendrá a suscitar las originalidades de Parménides, declarará de una vez la identidad de Dios y de todas las cosas finitas, y éstas vendrán a ser nada más que diversas manifestaciones de la primitiva, única e infinita substancia divina. Por lo tanto, queda definida una vez más la imposibilidad metafísica de la creación de la nada.

De ahí procederán ya, como de perfilados antecedentes, las infinitas determinaciones del "Infinito" de Krause, la "Voluntad impersonal" de Schopenhauer, el "Inconsciente" de Hartmann, el "Yo puro" de Fichte, la "Idea" de Hegel, la "Angustia individual" de Kierkegaard, el "Ser arrojado para la muerte" de Heidegger, etc.

De todos estos inventos sistemáticos, el que hoy predomina y que los abarca y contiene a todos es la llamada "evolución". El antiguo hilozoísmo de los panteísmos primitivos se ha trocado en las dos grandes corrientes de evolucionismo espiritualista o evolucionismo materialista, que por distintos caminos van a parar a un mismo lugar.

Y seguramente que no hemos terminado. Los errores pueden ser

[17] J. A. Thomson, *Introducción a la ciencia*, trad. Julio Calvo Alfaro, 3.ª ed. (Barcelona 1934), pp. 113 y 114.

[18] 1, q. 44, a. 2 c.

infinitos, por decirlo así, alrededor de una verdad. Así como ésta es objetivamente idéntica e inmutable, las falsas deliberaciones contra ella pueden variar hasta tal punto, que constituyen un blanco, vulnerable, al parecer, desde todas direcciones. Y cuanto más alta sea la verdad, desde más lejos puede recibir los ataques. Será a la larga dar golpes en el vacío, pero de algún modo han de aprovechar esas filosofías la facultad que el hombre tiene de divagar. "Entre los motivos que alimentan siempre de nuevo el escepticismo—dice Dilthey—, uno de los más eficaces es la anarquía de los sistemas filosóficos... Ilimitada, caótica es la multitud de sistemas filosóficos que quedan detrás de nosotros y se extienden a nuestro alrededor. En todos los tiempos, "desde que existen, se han excluido y combatido recíprocamente". Y no se vislumbra ninguna esperanza de que pudiera lograrse entre ellos una decisión" [19].

La creación es una de esas grandes verdades de la filosofía que los espíritus pertinaces se empeñarán en derribar o combatir siempre. Y creemos que con muy poca originalidad. Porque, efectivamente, es tan antigua la resistencia del sentido humano a comprender la profundidad de la creación, y es, por otra parte, tan reconocida por todos la enorme dificultad que entraña este concepto, que ya no puede hacerse otra cosa que repetir o representar bajo ideas o nomenclaturas más o menos al día lo que la humanidad está ya harta de leer o de oír. Y al mismo tiempo se hace tan evidente a la inteligencia la necesidad de confesar el hecho de la creación del mundo, que toda la argumentación anticreacionista resulta absurda, contradictoria, arbitraria, por no decir torpe, delirante, ingenua.

Baste ver que la mayor parte de los principios en virtud de los cuales creen acabar con la creación en su sentido tradicional, quedan automáticamente desmentidos si se admite la realidad del mundo y no se acepta la creación. Precisamente la filosofía cristiano-tomista, lejos de negarlos, se atiene a ellos como al baluarte o fortaleza en donde se hace firme para defenderla. Aquello de que "de la nada no se hace nada", debidamente interpretado, es lo que les desmiente al primer paso y es precisamente el primer eslabón de nuestra defensa creacionista. Si el mundo material o visible existe, siendo finito, mudable, imperfecto, y de nada no se hace nada, es contradictorio que el mundo exista si no ha venido por creación. De nada no se hace nada si no existe nada. Pero de la nada puede Dios hacer algo con su omnipotencia, como más adelante veremos.

Este es el fallo mortal de los sistemas evolucionistas. Diríase que esos sistemas tienen miedo a perder la estimación de su originalidad. Y hasta podríamos afirmar que si a todo el racionalismo moderno se le cambiara una sola pieza en la primera de sus páginas o una sola afirmación desde el punto de partida, es decir, si a todos los sistemas filosóficos racionalistas se les cambiase la negación por el reconocimiento de la creación del mundo, perderían su razón de ser, y podríamos decir que ya no hay más que una sola filosofía. Porque el principal fundamento de esos sistemas consiste en negar la creación por una pirueta deslumbrante al comienzo de sus discursos, pirueta por la cual quieren demostrar que "de nada

[19] W. Dilthey, *Teoría de las concepciones del mundo*, trad. J. Mar., «Rev. de Oc.» (Madrid 1944), p. 55.

se hace algo, que el más sale del menos, que el movimiento sale de la inmovilidad material" (o, si se quiere, "que la substancia inmutable e infinita se hace mudable y finita").

Pero lo más admirable es que el lector quede alucinado por el malabarismo de unos principios y que luego se trague todo el brebaje de devaneos, más o menos brillante, más o menos coherentes, más o menos armónicos, que se le van dando en páginas sucesivas.

Es verdad que Dios dejó el mundo a las disputas de los hombres [20]. Pero no para que le negasen los derechos que tiene sobre él. Aun confesando la creación de la nada, como impone el sentido de la humana cordura, queda amplio margen, infinito margen y horizontes para filosofar o discutir sobre Dios, sobre el hombre y sobre todas las cosas. Pero de esto a negar la existencia del mismo Dios o a decir que no hay más Dios que la materia mundana... "Dios —dice Hegel— es el ser en donde se realiza la razón divina" [21]. "Dios es la esencia de toda realidad. Así, pues, debe abstraerse de la limitación que hay en toda realidad, de modo que Dios sea lo único real de toda realidad, el elemento realísimo por excelencia" [22].

No hay para qué ponderar que "Sapientia huius mundi, stultitia est..." [23].

E) El evolucionismo

La evolución, como antes decíamos, se encara con todos los principios, tanto los primeros de la razón como los que próximamente sirven para demostrar la evidencia de que el mundo ha sido creado. Con lo cual se substituye una dificultad por otra mucho más invencible; por evitar la creación, se resbala en la negación de toda lógica o dialéctica razonable.

Pueden incluso empeñarse en negar obstinada y descaradamente la fuerza del principio de contradicción; pero ello no hará más que ponerles en evidencia, aunque sea el maestro Hegel, que viene a ser el supremo jerarca de todos los evolucionistas contemporáneos.

Hegel es el que ha cometido la original extravagancia de suscitar a Heráclito entre nosotros. Total, para venir a demostrar o repetir que el ser indeterminado es simultáneamente la nada.

Hegel impone la necesidad de que de nada salga algo; y no sólo algo, sino todo, hasta el infinito, hasta "aquella única realidad que es lo real de toda realidad", a que nos referíamos hace poco. Para ello dispone de la gran ley de la contradicción. "La naturaleza—dice—, considerada con respecto a su existencia determinada, por la cual es precisamente naturaleza, no debe ser divinizada... La naturaleza, considerada en sí, en la idea, es divina; pero en el modo en que es (no en idea, sino en sí), su ser no responde a su concepto (es decir, no es divina); es, por el contrario, la contradicción no resuelta" [24]. "La

[20] Eccl. 3,11.

[21] Hegel, *Filosofía del espíritu*, t. 1, Antrop., § 20, trad. Barriob. (Madrid 1907), p. 130.

[22] Hegel, *Lógica*, 1.ª p. de la Lóg., A; trad. Ovejero Maury (Madrid 1917), p. 130.

[23] 1 Cor. 3, 10.

[24] Hegel, *Filosofía de la naturaleza*, introd., trad. Ov. M. (Madrid 1918), p. 9.—Los paréntesis los añadimos nosotros.

totalidad real del cuerpo, en cuanto es el proceso infinito —dice más adelante—, esto es, el determinarse de la individualidad como particularidad o finita, es a la vez el negarse ésta y el volver en sí y restaurarse al fin del proceso conforme era al principio; es, por esto, una elevación a la primera idealidad de la naturaleza, pero de modo que ésta ha llegado a ser unidad plena, la cual, refiriéndose a sí misma, es esencialmente negativa, alimentada de sí y subjetiva. La idea, de este modo, "llega a la existencia" [25]. Partiendo, pues, de la idea divina de la naturaleza, que es absolutamente idéntica a la nada, hemos llegado a la naturaleza como unidad plena con capacidad para existir autárquicamente.

¿Puede alguien hacer caso de esos delirios? De la idea divina de la naturaleza, que es la misma nada, procede toda la realidad del mundo corpóreo. ¿Qué es más razonable, esto o la creación a base del poder infinito de Dios?

Para darle un poco de verosimilitud científica, que vulgarmente diríamos para curarse en salud, ha apelado a la identidad del ser y la nada, descubriendo el gran mundo de la fecundidad infinita de la contradicción. ¡Y pensar que todo el sistema hegeliano, del cual están saturados todos los fenomenismos y existencialismos actuales, tiene por fundamento el absurdo, y la realidad del absurdo, y la verificación de lo contradictorio, como el gran milagro de la inventiva de su autor!

Pero, visto un poco de cerca, es infantil ese alarde dialéctico. Hegel niega la verdad del principio de contradicción en virtud del mismísimo principio de contradicción. Es decir, "niega la verdad del principio de contradicción precisamente para no contradecirse".

Esta postura hegeliana con respecto a la naturaleza viene ya como consecuencia o aplicación lógica de los principios asentados en los orígenes de la Idea pura. "Si el ser—dice en la "Lógica"—es enunciado como predicado de lo absoluto, se obtiene la primera definición de éste: lo absoluto es el ser. Esta es (en el pensamiento) la definición primordial, la más abstracta y la más pobre" [26].

"Este puro ser es la pura abstracción, y, por consiguiente, es lo absolutamente negativo, lo cual, tomado también inmediatamente, es la nada" [27].

El evolucionismo, pues, ha encontrado la magnífica solución para explicar sin creación el origen del mundo. Y esta solución es la identificación del ser y de la nada. En un principio es el "ser en abstracto"; pero, como es abstracto e indeterminado, y lo indeterminado es la nada, el ser es simultáneamente no ser o la nada. Para que venga la distinción real de los dos, esto es, para que pueda encontrarse una diferencia objetiva que discrimine con perfectos contornos el ser de la nada, sólo hace falta el pensamiento, la reflexión, que convierta lo indeterminado en determinado, lo abstracto en concreto; que señale una diferencia al ente común para que quede particularizado. "La reflexión—dice—se pone en marcha en busca de una determinación precisa, por medio de la cual el ser pueda ser distinto de la nada. Y el ser es considerado entonces, por ejemplo, como lo que permanece en todos los cambios, la materia infinitamente determinable" [28].

[25] Ibíd., sec. 3, p. 219.

[26] Hegel, *Lógica*, p. 159.

[27] Ibíd., p. 160.

[28] Ibíd., p. 160.

"La reflexión—sigue diciendo más adelante—que encuentra para el ser y para la nada determinaciones más profundas, es el pensamiento lógico, por medio del cual estas determinaciones se producen de un modo, no ya accidental, sino necesario. Todo significado que reciben ulteriormente ha de considerarse, por lo mismo, solamente como una determinación más precisa y una definición más verdadera de lo absoluto; y tal cosa no será ya una vacía abstracción como el ser y la nada, sino más bien algo concreto, de que ambos, el ser y la nada, son momento" [29].

De modo que la reflexión y el pensamiento lógico son lo que dan la determinación. Ahora bien, preguntamos, el pensamiento lógico, ¿es ser o no ser? ¿Es a su vez determinado o indeterminado? Aparte de que podría inquirirse: ¿es un pensamiento con inteligencia o sin inteligencia? Si es sin inteligencia, ¿quién lo causa o sujeta? Y si es con inteligencia, ésta a la vez, ¿es ser o no ser?

Pero ya sabemos que todo el secreto de la síntesis hegeliana está en el "devenir", la palabra mágica de los últimos tiempos. El "devenir hegeliano" viene a ser esa unidad o identidad del ser y de la nada que provoca todas las determinaciones o particularidades concretas. "La nada—dice—es, considerada como ente inmediato igual a sí mismo, lo que el ser es. La verdad del ser como de la nada es, pues, la unidad de entrambos. Esta unidad es el devenir" [30]. "El devenir—sigue diciendo—es la verdadera expresión del resultado del ser y de la nada, como la unidad de éstos, no es sólo la unidad del ser y de la nada, sino la inquietud en sí—la unidad que no es sólo, como relación consigo misma, sin movimiento, sino que mediante la diversidad del ser y de la nada, que está en aquél, es en sí contra sí misma—. El ser determinado, por el contrario, es esta unidad o el devenir en esta forma de la unidad" [31].

Luego concreta más la función del devenir, que vendrá a ser como la mecánica o la materialización del pensamiento lógico: "En el devenir, el ser, como uno con la nada, y la nada, como uno con el ser, se desvanecen; el devenir coincide, mediante su contradicción en sí, con la unidad, en la cual son suprimidos los dos; su resultado es, por consiguiente, el ser determinado" [32].

Pero ahora podemos preguntar, como hacíamos antes, del pensamiento lógico: el devenir, ¿es ser o es nada? (Y siendo ser o siendo nada, ¿es determinado o indeterminado.) Ahora bien, si es ser, necesita eficiencia, y hay que remontarse de nuevo al concepto de ser y nada. Si es nada, ha de permanecer en la indeterminación, y, por lo tanto, sigue siendo nada. Ahora bien, siendo absolutamente nada, he aquí a la Nada calificando a la Nada anterior, a la cual causa con su acción vivificadora.

No son posibles más vanos sudores para construir una tan grande y arbitraria fantasía. ¡Tan sencillo y tan científico como sería recurrir a la omnipotencia divina, en donde sabemos que se solucionan razonablemente todos los misterios sin contradicciones! Que si misterio (y reconocemos que lo es en sí grande) es la creación desde la nada, creo, amigo lector, que no es menor misterio ni más luminosa explicación la del devenir evolucionista, que mecánica y ciegamente,

[29] Ibíd., l. c., p. 161.
[30] Ibíd., p. 162.
[31] Ibíd., p. 167.
[32] Ibíd., p. 169.

no ya sólo sin omnipotencia, nos identifica el ser con la nada para sacarnos de la nada el ser.

Podrá ser dificilísima e inaprehensible para nosotros la creación en sí misma o como acción divina, mas es evidentísima a la inteligencia por las voces sonoras y contundentes de todas las criaturas, que con su contingencia cantan la gloria de su Creador y se rinden a su soberano gobierno. "Caeli enarrant gloriam Dei, et opera manuum eius annuntiat firmamentum" [33].

Pero es mucho más difícil aún e inaprehensible la existencia del mundo vista al través de la negación de los principios que precisamente se quiere salvar: el éxodo de las cosas desde la nada sin causa eficiente proporcionada; el más saliendo del menos; el movimiento de la inmovilidad material; una indeterminación haciendo determinaciones; una creación, en fin, mucho más misteriosa que la creación razonable de la filosofía cristiana.

Y son curiosísimas las frases lapidarias de esos ingenios, que vienen a ser disparadas como sentencias axiomáticas y desautorizadoras de todos los que no confiesan su mismo parecer; algo así como quien dando primero da dos veces: "Pero debe parecer cosa de maravilla—dice el mismo Hegel—oír repetir también en nuestros días "con ingenuidad": de nada no nace nada o de algo solamente nace algo, sin tener conciencia de que constituyen el fundamento del panteísmo y demostrando no saber que los antiguos agotaron ya todas las consideraciones que en torno a estos dos juicios pueden hacerse" [34]. ¡Ahora va a resultar que los que defendemos el principio de que "de nada no nace nada" vamos a ser panteístas!... Y como, por otra parte, los antiguos ya se hartaron de dar razones para defenderlos, es mejor cambiar de principios, como quien cambia de vestido con la moda. ¡Como los antiguos también agotaron todas las consideraciones en torno a que, v. gr., los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos o que el hombre es animal racional, será conveniente buscar nuevas fórmulas y costumbres de razonar sobre las verdades más universales, cambiando las leyes del pensamiento!

Y total, para venir a justificarse con la negación del valor ontológico del principio de contradicción.

Pero sobre esto hay que decir unas palabras.

Eso de que la contradicción de por sí sea fecunda, de que el ser y no ser sean la misma cosa; eso de que el principio de contradicción ha perdido su validez ontológica para dar paso a la nueva ley del beso de contradicciones, ¿no será una humorada? O ¿no está dicho por Hegel con absoluta insinceridad y falta de honradez científica? ¿No tiene tal vez seguras sospechas de que la cultura humana no va a comulgar con tamaña rueda de molino?

Desde luego que sí. Y vamos a demostrarlo.

En primer lugar, no las tiene todas consigo, cuando él mismo viene de nuevo a curarse en salud diciendo: "La proposición "el ser y la nada son lo mismo" parécele a la conciencia representativa o al intelecto tan paradójica, "que acaso no la considera como dicha en serio" [35]. Y más abajo: "No exige gran derroche de ingenio el ridiculizar la proposición de que el ser y la nada son lo mismo, o mejor, acumular absurdos afirmando falsamente que son consecuencias y

[33] Ps. 18,2.
[34] HEGEL, *Lógica*, p. 168.
[35] Ibíd., p. 162.

aplicaciones de aquella afirmación; por ejemplo, que, según eso, es lo mismo mi casa, mi fortuna, el aire que respiro, esta ciudad, el sol, el derecho, el espíritu, Dios, sean o no sean" [36]. "Fácil es decir que no se llega a comprender la unidad del ser y de la nada" [37], etc. Con lo cual da a entender claramente una cierta timidez de que la falsa moneda no sea fácilmente admitida.

Podrá Hegel echar la culpa a la rutina del vulgo, que en nombre del sentido común pretende desmentir fácilmente la identidad del ser y de la nada, como cuando dice: "Por ejemplo, que, según eso, es lo mismo que mi casa, mi fortuna, el aire que respiro, esta ciudad, el sol, etc., etc., sean o no sean" [38]. Y lo prevendrá diciendo: "En cuanto el no poder comprender, expresa solamente la falta de hábito de fijar conceptos abstractos, sin mezcla alguna sensible, y de recoger proposiciones especulativas, no hay más que decir sino que el modo del saber filosófico es, ciertamente, distinto del modo de saber al cual estamos acostumbrados en la vida ordinaria" [39].

Pero no vale echar las culpas de la incomprensión al sentido común del vulgo, porque no sólo Hegel y el panteísmo son enemigos del sentido común vulgar introducido en las ciencias, sino que toda recta filosofía conoce perfectamente el deplorable papel que juega en sus lucubraciones. No es el sentido común vulgar el que se opone y rechaza las sofisterías y paralogismos hegelianos, sino el sentido común científico, o el "assensus communis" de los clásicos, que significa la inteligencia intuyendo inmediatamente los primeros conceptos y los primeros principios de todo filosofar. Ese, pues, no se traga la rueda hegeliana.

Pero ¿es que en realidad ha afirmado Hegel la identidad del ser y de la nada o ha negado de hecho (no ya de intención) la validez del principio de contradicción? Sea en primer lugar la sugerencia ya antes apuntada [40] de que todo el sistema hegeliano "se basa en la negación del principio de contradicción precisamente para no contradecirse". Es decir, que para evitar la contradicción de que el ser salga tontamente de la nada, por no admitir la creación divina, dice que hay fecundidad precisamente si hay contradicción. "Sin esta contradicción SERIA IMPOSIBLE la existencia de algo". Para borrar la primera de las contradicciones, inventa una nueva y tal contradicción, ¡que es la fecundidad misma!

Si la contradicción hegeliana fuera fecunda, lo más lógico sería la contradicción permanente, de tal suerte que lo más evidente, lo más claro, lo más verdadero de la filosofía sería lo más misterioso, lo más paradójico, lo más ininteligible, lo más absurdo, lo más inadmisible, afirmándolo y negándolo a la vez o afirmando simplemente lo que pareciere más contrario al sentido común o a la inteligencia.

Y, por lo tanto, tenemos la primera consecuencia: si la creación filosóficocristiana es tan ininteligible, tan contradictoria, tan absurda como dice el panteísmo hilozoísta, lo más lógico, lo más científico, "lo más hegeliano habría de ser afirmar la creación".

Pero para Hegel es más científico lo otro. Es más culto y viste *más* en filosofía el malabarismo alucinador de querer presentar la

[36] Ibid., p. 163.
[37] Ibid., p. 165.
[38] Ibid., p. 163.
[39] Ibid., p. 165.
[40] Cf. p. 543.

identidad del ser y de la nada que admitir la idea saneada de la creación del universo por la omnipotencia divina.

Digamos en segundo y principal lugar que Hegel no afirma, ni mucho menos, la identidad del ser y de la nada ni la verificación lógico-cosmológica de la contradicción [41]. El mismo, sin querer, nos lo demuestra con sus palabras. Lo que hace Hegel es identificar el ser indeterminado con la nada, que también es indeterminada; y desde luego, no hace falta ningún esfuerzo de dialéctica para comprender y convencerse de esta identidad. Hegel no hace más que confundir el concepto lógico con el concepto ontológico del ser, y poniendo un sentido por otro es' como, "al parecer", ha identificado el ser con la nada. La entidad lógica es una pura abstracción; la metafísica u ontológica es abstracción con alguna referencia a un ser real o posible. Las afirmaciones lógicas nunca tienen realidad objetiva; las afirmaciones ontológicas o metafísicas se dicen, al menos, por orden a los seres reales o posibles determinados. Aunque, cuando en metafísica expresamos alguna propiedad o cualidad de un ser, no nos refiramos en concreto a ninguno, es siempre en orden a un ser que tiene o puede tener realidad; se habla de seres o atributos reales. Pero los seres puramente lógicos son puros conceptos, que es imposible puedan tener realidad. He aquí el misterioso secreto de los fundamentos de todos los panteísmos evolucionistas.

La noción del ser como indeterminado es una idea puramente lógica; es la pura nada (si no nos referimos a la entidad subjetiva del propio concepto). Si la noción del ser es referida a algo real o determinadamente posible, ya es noción ontológica o metafísica.

Esta confusión entre lo lógico y lo metafísico es bien general entre los filósofos modernistas. Y son desastrosas las consecuencias que se siguen, pues de ella se derivan todas las desavenencias antiescolásticas contra la metafísica, a la cual desprecian como conjunto de abstractas vaguedades, desprovistas de realidad, sin aplicaciones ni determinaciones concretas. Y todo ello porque toman el concepto lógico por el metafísico.

Pues bien, nuestra filosofía reconoce que el puro ser indeterminado es la pura nada, o sea, que es una idea lógica desprovista necesariamente de toda realidad. He aquí cómo todos los esfuerzos dialécticos de Hegel para demostrar la identidad del ser y la nada se reducen a afirmar en definitiva lo que de buen grado puede afirmar Santo Tomás y el sentido común (científico) de todos los filósofos. Esto no es una contradicción. Y si lo llama así, es igual; nosotros en este sentido también la admitimos. Es cuestión de nombres.

Ahora bien, ¿cómo saca Hegel el ser de la nada? Pues así: "procurando huir como puede de la misma contradicción" que ha establecido como ley maravillosa de fecundidad hilarante. Hace intervenir subrepticiamente una entidad metafísica que ya es real o posible (pero determinada) en virtud del "devenir". Es decir, habiendo visto que la entidad lógica es igual que la nada, "ha sacado de la nada" (que es el ser indeterminado) una entidad ontológica o metafísica (que es la determinación del ser); pero no con alguna contradicción fecunda, "sino muy gratuitamente". Mas como esta determinación es entidad metafísica y no lógica, nada tiene que ver ya con el primitivo ser lógico indeterminado, idéntico a la nada.

[41] Ni en el orden del pensamiento lógico ni en el orden real de la naturaleza.

Lo que ha hecho Hegel no ha sido identificar el ser con la nada "secundum idem" o según una misma razón formal, sino que ha confundido el concepto lógico o formal del ente, que es esencial y absolutamente subjetivo, con el concepto ontológico, real, metafísico, que es esencialmente objetivo, puesto que siempre dice referencia a algún ser determinado, posible o real.

Es él mismo quien nos sacará de dudas. El mismo se encargará de decirnos que la contradicción primigenia fecundante entre el ser y la nada "es posible porque no es "secundum idem"; cuyo arreglo hace culpando de incomprensión al vulgar sentido común. "Tales objetos concretos—dice refiriéndose a determinaciones aun inexistentes—"son algo muy distinto que un simple ser o no ser". Pobres abstracciones, como el ser y la nada (las más pobres que pueden darse jamás, puesto que sólo son determinaciones iniciales), "se muestran del todo inadecuadas a la naturaleza de aquellos objetos; el contenido verdadero está bastante más allá de estas abstracciones y de sus antítesis" [42]. "Por esto el ser determinado es unilateral y finito. La oposición parece como si se hubiese desvanecido; sólo en si está contenida en la unidad, pero no está puesta en la unidad" [43], etcétera, etc.

Y toda la lógica hegeliana está concebida bajo esta señalada y perfecta diferencia del ser inmediato e inmediatizado con respecto al ser mediato o calificado de alguna finitud o determinación. La contradicción sería formal y verdadera si, en vez de decir que el ser lógico y la nada son lo mismo, dijera que la nada lógica y el ser metafísico u ontológico son lo mismo. "Y esto es precisamente lo que Hegel trata de evitar al través de todo su hyloicismo panteísta".

Más sincero y más honrado hubiera sido aceptar el concepto real de creación que hacer inútiles acrobacias paralogísticas para atravesar el abismo entre la nada y la existencia.

F) Toda la filosofía racionalista actual da por buena la solución hegeliana al problema del origen primero del universo

Si hemos concedido tanta extensión al evolucionismo hegeliano, dada su relativa veteranía en comparación con otros panteísmos y anticreacionismos de más reciente construcción y, al parecer, más inquietantes, es porque en este evolucionismo, cuyo desgaste es sólo aparente, tienen su origen directo los principales sistemas racionalistas de nuestros días. Podrán presentar una forma más o menos espiritualista, idealista o materialista, o ser evolucionismos ascendentes o descendentes; pero todos derivan de él. "El mundo—dice Brentano—se arrodilló implorante ante Hegel y creyó en él cuando anunció que poseía en su filosofía absoluta la definitiva conclusión de todas las investigaciones, y que por medio de su método dialéctico, partiendo de un concepto simplemente vacío, de un pensar sin pensamiento alguno, podía hacer brotar espontáneamente la plétora de la verdad" [44].

[42] Hegel, *Lógica*, l. c., p. 164.
[43] *Ibíd.*, p. 168.
[44] Brentano, *El porvenir de la filosofía*, trad. Zubiri, «Rev. de Occ.» (Madrid 1936), p. 51.

Puede el lector hacer un recorrido al través de los sistemas vitalistas, o historicistas, o relativistas, etc., y verá que en el fondo todos son una repetición embozada, una renovación de esas ideas substanciales, presentadas con un ropaje diferencial que es sólo cambio accidental de fisonomía.

"Reconozcamos que en Hegel acabó el último gran sistema de la filosofía", dice muy certeramente Alonso-Fueyo [45]. Con él se han terminado por ahora las concepciones gigantescas del pensamiento racionalista, y todos los que vienen detrás no son más que extensiones o derivaciones, o todo lo más nuevas aplicaciones, del evolucionismo hegeliano.

En primer lugar, esas concepciones, tales como las de Kierkegaard, Husserl, Dilthey, Simmel, Scheler, Heidegger, etc., no plantean francamente el problema del origen inicial del mundo o de los seres existentes. O lo aceptan resuelto de Hegel o soslayan la dificultad. Sus principios se establecen con unas nociones que ellos llaman fundamentales, pero que todas necesitan elevarse al concepto superior del "ser metafísico", sin el cual no se sale ni de la primera página de la filosofía. Y se encuentran sin resolver la disyuntiva: o creación hecha por Dios o ser automáticamente salido de la nada. "El escamoteo del tema de Dios—dice González Alvarez—tiene que ser forzado para el existencialismo. Porque, en fin de cuentas, la existencia está pidiendo una fundamentación" [46].

De manera que el problema del origen del mundo está en la filosofía actual en las mismas o peores condiciones que en la filosofía hegeliana. Siquiera Hegel tuvo la audacia de plantearlo y pretender darle solución. Pero éstos, ni eso.

En todos ellos se ve el mecanismo hegeliano informando y dirigiendo esas nuevas (¡!) concepciones. "El ser ante Dios" de Kierkegaard, en lo cual consiste la "existencia" kierkegaardiana, no es otra cosa que la autoconciencia del espíritu, que viene a sentir la propia dignidad; en Hegel será optimista, en Kierkegaard (su enemigo) ha de ser derrotista o pesimista; es la angustia del que se siente incapaz de infinitud. En algo han de distinguirse, sino para qué repetir sólo lo que han dicho los otros. Pero, con todo, no pasa de ser un evolucionismo esencialmente hegeliano, con la particularidad negativa de dejar inexplicado el problema del origen del ser.

Lo mismo ocurre con Bergson. Podrá ser el bergsonismo un evolucionismo descendente, al revés del de Hegel; y por cierto que, como una de sus ideas fundamentales, no deja de ser un plagio; una escalera se baja lo mismo que se sube. Y el devenir bergsoniano, el hacerse, el producirse duradero o permanente, es algo que deja sin explicación el problema que nos interesa. "Todo resulta obscuro en la creación", dice en la evolución creatriz; pero sin duda será más clara la explicación bergsoniana de que Dios es como un centro de fuegos artificiales, de donde parten los mundos disparados como cohetes [47]; algo así como un centro de acción sin subsistencia. ¡La cosa es clarísima! Si la creación es de suyo obscura, Bergson la ha iluminado con fuegos artificiales.

Y así, recorriendo la mayoría de estos filósofos, no se encuentran

[45] Sabino Alonso-Fueyo, *Dios, otra vez*, 1.ª p. (Valencia 1946), p. 121.
[46] Angel González Alvarez, *El tema de Dios en la filosofía existencial* (Cons. Sup. de Inv. Cient., Madrid 1945), c. 1, p. 29.
[47] H. Bergson, *Evol. creatr.*, 2.ª ed., p. 269.

ideas substancialmente fundamentales que no estén contenidas totalmente en el evolucionismo hegeliano. Incluso llegando a Heidegger al través del fenomenismo de Husserl, con precedentes en Mach y Brentano, nada encontramos substancialmente original, nada que no esté contenido en los grandes sistemas evolucionistas precedentes. Sobre todo por lo que se refiere al contenido de las ideas, aun cuando se vistan con complejas nomenclaturas. El concepto mismo de "ser", al que Heidegger quiere depurar, es un cambio de nombre de la Idea, principio y fin de todas las cosas, de Hegel. Podrá concretar ese concepto y destinarlo sólo al ser que sabe sentir el ser, y decir que sólo él es existente; no otra cosa decía Hegel cuando su Idea creatriz se autoespiritualizaba y se hacía consciente. El ser para la muerte, que es el ser para no ser, el ser para la nada, el ser agobiado por la angustia de su limitación, no es otra cosa que un descenso de la Idea hegeliana. El creador de la evolución señala un camino de desarrollo al espíritu hasta alcanzar la plenitud; es una presentación optimista de la Idea manifestada en el hombre. Heidegger señala un camino al hombre, que, envuelto en la desesperación de no poder abandonar sus límites, de no poder traspasar la propia finitud, se ve "arrojado en el mundo" para la nada de la muerte. Hegel deja al espíritu absoluto que absorba en buena y festiva asimilación los límites o finitudes del ser temporal y contingente; Heidegger ha de cambiar la idea mirando el panorama desde la propia dimensión humana, para decir que, cuando ésta desaparece, desaparece todo lo absoluto, desaparece el ser, desaparece la existencia.

Entonces preguntamos: Y la existencia originaria del ser imperfecto, del ser que aun no es, que aun no "existe heideggerianamente", ¿quién la determina, cómo entra en la esfera de los "inicialmente existentes"? ¿Ha sido creado? ¿Ha salido de la nada? No queda más que o la solución hegeliana o la solución cristiana, o de la nada eficiente o de la omnipotencia de Dios. "No podemos pensar—confiesa Dilthey—cómo de la unidad del mundo puede hacerse algo múltiple; de lo eterno, algo variable; lógicamente, esto es incomprensible" [48].

Muy en boga está hoy esta filosofía existencialista; pero ello no indica más que falta de iniciativa en el mundo intelectual. Al dejar abandonadas las soluciones tradicionales de los grandes problemas filosóficos del universo y de la vida, la ciencia contemporánea "se va a las mismas soluciones, pero dándoles un sentido contrario". Queremos decir que la misma filosofía evolucionista, incluso la de Hegel, nada tiene substancialmente de original, si no es el aspecto negativo de la falsedad en que se envuelve. Decíamos más arriba [49] que, si a los grandes sistemas contemporáneos les cambiásemos una sola pieza fundamental, perderían toda su razón de ser, por la sencilla razón de que, siendo consecuentes, habrían de desarrollarse y concluir exactamente igual (en lo esencial) que en los sistemas tradicionales. Todos ellos coinciden en substituir a Dios, principio eficiente de todas las cosas y moderador de nuestros conocimientos y deseos, por una cosa que unas veces se llamará "Idea", otras se llamará el "Yo puro", otras el "Absoluto", otras el "Incognoscible", otras el "Inconsciente", otras la "Categoría del ideal", otras la "Materia prima", otras la "Existencia", etc., etc. Pues bien, si en lugar de todos esos inanes inventos se pone el nombre de Dios, como hace la razón serena y libre de prejuicios y apriorismos, se acabaría toda la complejidad de alabanzas racionalistas a la "augusta y suprema Nulidad de la Nada".

[48] DILTHEY, o. c., p. 135.
[49] Cf. p. 341 s.

En este plano bien podemos decir que todo cuanto ellos dicen lo ha dicho ya, bajo el signo de la verdad, la filosofía cristiana. Y hasta la "Idea evolutiva" de Hegel, en donde parece que radica todo lo original, es un verdadero plagio negativo de nuestro mismo credo, que dice: "Per quem (Verbum-Filium) omnia facta sunt" [50] u "Omnia per Ipsum (Verbum) facta sunt" [51]. Porque, aunque la acción de crear sea una acción común a las tres Personas trinitarias, como dice Santo Tomás [52], sin embargo se apropia al Padre, que obra siempre "ad extra" por medio de su "Idea", de su "Verbo", de su "Imagen", que es su Hijo.

Y desde luego, sin necesidad de ambientarse en la teología dogmática, la Idea hegeliana bien pudiera ser la "estancia de Dios en las cosas por esencia, por presencia y por potencia" [53]. O bien, el ser participado y hecho en conformidad con las ideas divinas, etc., etc. "El mundo es cierta imagen y semejanza de Dios", dice el Angélico [54]. "En la criatura se encuentra un vestigio de la Trinidad misma" [55]. Y, según esto, el universo hegeliano sería una imagen sin modelo, un fantasma sin subsistencia, un ser sin esencia. Bien podemos, pues, repetir con Brentano: "El sistema hegeliano y sus pretensiones están ya juzgados. Estimado generalmente, hace aún pocos decenios, como el producto supremo de las fuerzas investigadoras del hombre, está hoy con igual generalidad condenado "como la degeneración extrema del pensar humano" [56]. Y esto lo dice Brentano, que no es precisamente un tradicionalista.

Por lo que hace al existencialismo heideggeriano, baste ver que hace ya muchos siglos que el cristianismo tiene resuelto el problema de la inquietud humana por la limitación, por la finitud, por las ansias de superar lo mundano y remontarse al infinito. El planteamiento tuvo lugar el primer día del hombre sobre la tierra: "Seréis como dioses" [57], les dijo la serpiente, que debía tener ya algo de kierkegaardiana o de existencialista, pues había comprendido que a los protohombres les estaba inquietando el problema, que tanto ha inquietado a los filósofos, de la existencia y de la finitud. Leibnitz

[50] *Symb. Nicaenum.*
[51] Io. 1,3.
[52] «Creare non est proprium alicuius personae, sed commune toti Trinitati» (1, q. 45, a. 6 c). «Tamen virtus creandi, licet sit communis tribus personis, ordine tamen quodam eis convenit. Nam Filius habet eam a Patre, et Spiritus Sanctus ab utroque. Unde creatorem esse attribuitur Patri, ut ei qui non habet virtutem creandi ab alio. De Filio autem dicitur: «Per quem omnia facta sunt» (ibíd., ad 2). «Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius» (ibíd., c).
[53] Cf. 1, q. 8, a. 3.
[54] «Licet creaturae non pertingant ad hoc quod sint similes Deo secundum suam naturam, similitudine speciei, ut homo genitus homini generanti; attingunt tamen ad eius similitudinem secundum repraesentationem rationis intellectae a Deo» (1, q. 44, a. 3 ad 1).
[55] 1, q. 45, a. 7 c.
[56] BRENTANO, o. c., p. 23.
[57] Gen. 3,5.

había hablado del mal metafísico como del mal de finitud o de limitación del ser. Y hasta en una de sus páginas habla de la posible superación y satisfacción por la comunicación con la divinidad misma [58].

El mismo Fichte, desde otro ángulo, había sentido la angustia hodierna como un relevante precursor: "El último fin del hombre —dice— es elevarse sobre todo propósito irracional y perseverar libremente en la realización de su propia ley; último fin que es y será insuperable mientras el hombre sea hombre y no se convierta en Dios. Es nota esencial del concepto del hombre que su último fin sea inabordable, y el camino que a él conduce sea infinito. Por consecuencia, el destino del hombre no es alcanzar este fin (sólo la tendencia). "Pero puede y debe acercarse a él cada vez más", y, por consiguiente, su aproximación indefinida a este fin "constituirá su verdadero destino en cuanto hombre"; esto es, en cuanto criatura racional, pero finita" [59]. "En tanto el hombre—dice en páginas precedentes—es un ser racional, encuentra su fin en sí mismo...; su ser es el fin absoluto de su existencia" [60]. Palabras estas últimas de resonancias kantianas, según aquella afirmación de que "el hombre, y con él toda criatura racional, es un fin en sí mismo" [61]. Y no digamos de Hegel, que da casi masticados los pensamientos fundamentales al existencialismo actual. Véanse sus palabras: "El espíritu subjetivo y el espíritu objetivo son todavía el espíritu finito. Pero debemos determinar en qué sentido es el espíritu finito. En general, se representa la finitud del espíritu como un límite absoluto, como una cualidad invariable, cuya supresión llevaría a la supresión del espíritu... La finitud del espíritu de ningún modo es una determinación invariable; en realidad no es más que un simple momento... Y, por consecuencia, más bien es preciso decir que la cualidad específica del espíritu es la verdadera infinitud... El espíritu, en cuanto espíritu, de ningún modo es finito; contiene en sí la finitud, pero sólo como un momento que debe suprimir y que suprime" [62]. Y más significativas son las palabras siguientes: "Sólo como momento, la finitud puede aparecer en el espíritu y permanecer en él, porque, por su naturaleza ideal, el espíritu se eleva sobre ella y sabe que el límite no es infranqueable para él. Esto es lo que hace que lo franquee. Y esta liberación no es, como se la representa el entendimiento, una liberación que jamás se realiza, un esfuerzo indefinido hacia el infinito, sino una liberación en que el espíritu se liberta de ese progreso indefinido, borra completamente su límite o su contrario y se eleva a su individualidad absoluta, a su verdadera infinitud" [63]. Pero, si no discutimos nomenclaturas, diremos que todo ello está resuelto en el "vivir y ser en Dios", y no precisamente en sentido kierkegaardiano.

En fin, todas las filosofías actuales adolecen de falta de primer principio o punto básico de partida. De ellos podemos decir lo que

---

[58] G. W. LEIBNITZ, *La monadología*, n. 84, trad. M. G. Morente (Espasa-Calpe, Madrid 1919), p. 75.

[59] J. G. FICHTE, *El destino del hombre y el destino del sabio*, trad. E. Ov. (Madrid 1913), p. 240.

[60] Ibíd., p. 234.

[61] M. KANT, *Crítica de la razón práctica*, 1.ª p., l. 1, c. 3. Trad. Miñ. Vill.-G. Mor. (Madrid 1913), p. 168.

[62] HEGEL, *Filosofía del espíritu*, t. 1, ed. c., pp. 45-46.

[63] HEGEL, ibíd., p. 48.

concretamente de Heidegger y Ortega decía García Morente: "Heidegger y Ortega y Gasset intentan una restauración de la metafísica, pero marchan por una pista falsa. Los dos tienen un mismo punto de partida. Ortega arranca del "vivir", y Heidegger del "existir". Ni uno ni otro se remontan a otra realidad superior. No han querido o no han sabido reconocer que la vida misma "pide a voces otro ser". El ser necesario, fundamento de sí mismo y de todos los demás seres" [64].

Es decir, que, aun presumiendo de metafísicos, no tienen propiamente metafísica, pues que tienen irresuelta la cuestión primera y fundamental del ser real. Ténganlo en cuenta los pertinaces consumidores de esos condimentos doctrinales.

Y terminemos ya este asunto previo.

La creación en sí misma es incomprensible para nosotros, es verdad; no vemos con evidencia directa la posibilidad intrínseca de ella. Pero más incomprensible es para nosotros que el mundo exista sin creación. Y menos evidente es la posibilidad intrínseca de un ser salido de la "fecunda inefectividad" de la nada.

¿Que todo es obscuro en torno a la creación? Más obscuro es que el mundo exista sin tener razón suficiente de existencia.

Si es difícil comprender que el mundo sale de la nada por la acción de un agente infinito, más difícil es todavía que el mundo salga de la nada sin agente ninguno.

Más ininteligible es, en fin, que el mundo exista eternamente increado, esto es, que exista un eterno contingente sin un eterno necesario, que el que el mundo contingente tenga la razón de ser en la eficiencia del ser eterno, necesario y omnipotente.

He aquí, pues, un lugar en donde han de converger y de donde han de partir todas las filosofías posibles. Es preciso que todas se encuentren aquí. Y mientras no abandonen el absurdo evidente de la evolución creadora por la creación auténtica y genuina, que, aunque obscura, es evidentemente necesaria, la filosofía pasará al segundo capítulo sin haber escrito el primero.

G) CÓMO DEBE PLANTEARSE EL PROBLEMA DE LA CREACIÓN

Una cosa es preguntar si el mundo es creado de hecho, y otra preguntar si es y cómo es posible la creación. Aunque un problema entraña necesariamente el otro, creemos, sin embargo, que la confusión de los dos es causa de muchas imprecisiones; porque, siendo evidente el hecho de que el mundo es creado, se concluye con gravísima inexactitud que la creación en sí es también evidente.

Hay, pues, dos aspectos completamente distintos. Y si se toma el uno por el otro, hay peligro de que no se demuestre nada.

La demostración de que "el mundo es creado de hecho" es de una evidencia incontrastable. Y la vía para demostrarlo es la evidente necesidad de que sea creado por el poder infinito de Dios.

La vía, pues, para la demostración es completamente "indirecta". Es decir, se demuestra que el mundo es de hecho creado, porque de lo contrario se seguiría el absurdo.

---

[64] ALONSO-FUEYO, *Dios, otra vez*, ed. c., pp. 145-46.

Y esto es muy fácil.

Pero ¿se sigue de ahí que el concepto real y objetivo de creación sea una cosa evidente? ¿Demuestra esto por vía de causa formal si es posible y cómo es posible la creación misma? Es como preguntar: en la hipótesis de que no hubiera criaturas y que nuestra inteligencia fuera espectadora neutral, ¿podríamos demostrar la posibilidad de la creación aun a base del poder infinito de Dios? ¿Diríamos "a priori" que la omnipotencia divina puede sacar cosas de la nada?

Si la creación es un acto divino que supera toda inteligencia creada, hemos de responder que es imposible. Es decir, de ningún modo podríamos entrever o deducir la posibilidad. ¿Entonces?

Pues que correspondiendo, pues, a los dos aspectos antedichos, hay dos cuestiones distintas que resolver, porque las dos tienen muy distintas y desiguales razones: Primera, ¿cómo ha tenido principio el mundo? Y se responde: Por creación. Prueba: Porque de lo contrario se seguiría el absurdo.

Segundo, ¿la creación es posible? Se responde provisionalmente que sí. Pero ¿cómo se demuestra? Y he aquí el problema obscuro, difícil, misterioso, de la creación "ex nihilo".

No puede escudarse en la afirmación "a priori" de la posibilidad por razón de la omnipotencia divina, porque sería una respuesta que no vencería en manera alguna la violencia que hace a la razón el paso ontológico de la nada a la existencia. Es decir, el problema quedaría ulteriormente planteado así: "Demuéstrese que la omnipotencia divina puede crear de la nada". Sino que la respuesta habrá de ser: La creación es posible porque "de hecho vemos que el mundo es creado". Y si es un hecho, no cabe discutir la posibilidad. Los hechos se imponen porque se intuyen; no se discuten.

Y una vez demostrada la posibilidad de la creación por la evidencia del hecho de que el mundo ha tenido principio por creación, "entonces es cuando nos vemos obligados a apelar a la omnipotencia divina".

Y éste es el camino que sigue Santo Tomás tanto en la "Summa contra Gentes" como en la "Teológica".

Veamos los dos de cerca.

H) Se demuestra que el mundo ha sido creado por Dios, porque de lo contrario se seguiría el absurdo

Resumiremos en pocas palabras los diversos argumentos que el lector podrá ver en el texto [65] y en otros lugares del santo Doctor, principalmente en la "Summa Theologica" [66], en las "Sentencias" [67], en "De potentia" [68], etc.

El mundo (todo lo que llamamos criaturas) es un ser contingente, limitado, participado, imperfecto, que no tiene en sí la necesidad ni la explicación de su existir. Y como el ser que es de esta manera necesita ser causado totalmente (en toda su entidad) por el ente infinito, perfecto, y que es ser por esencia, de ahí que el mundo es causado totalmente por el Ser Infinito; o lo que es lo mismo: es creado de la nada por Dios.

El argumento puede reducirse en conjunto al concepto de contingencia. El mundo es contingente. Lo contingente ha de ser necesariamente creado de la nada. Luego el mundo es creado de la nada.

Por su carácter contingente, el mundo no tiene necesidad de existir, no tiene explicación en sí o causa suficiente de su realidad; esto es, que de suyo tanto puede existir como dejar de tener existencia. Luego, si no tiene razón de ser en sí, la tiene en otro que ha de ser infinito, ilimitado, ser por esencia, omnipotente, etc., etc. Si no lo fuera, éste a su vez requeriría tener explicación en otro, y así sucesivamente hasta llegar al ser necesario.

La argumentación, pues, es completamente indirecta; es decir, porque se seguiría el absurdo de que el mundo sería autocreado, se habría dado el ser a sí mismo, existiría de la nada sin causalidad, etc.

La importancia de esta demostración es tal, que viene a ser la misma prueba de la existencia de Dios por la contingencia de los seres, o la existencia de Dios vista en el salto que da la razón desde la contingencia del mundo a la trascendencia de la causalidad infinita.

He aquí más en detalle.

Los principales argumentos de la demostración indirecta, que es la fundamental demostración

1.° Todo lo que tiene posibilidad de ser y no ser tiene necesariamente una causa (puesto que él es de suyo indiferente para ser o no ser y necesita que alguien le determine a la existencia). Es así que el mundo, o todo ser finito, tiene de suyo la posibilidad de ser o no ser (es indiferente para la existencia). Luego el mundo tiene una causa de su ser [69].

2.° Todo lo que es ser por participación ha de ser causado por el ser que es ser por esencia. Es así que el mundo (todo lo que no es Dios) es ser por participación. Luego es causado por el ser que lo es por esencia [70].

El mismo argumento, desde el punto de vista del Creador: Aquel ser que es por esencia, es causa de todos aquellos otros seres que son tales por participación. Es así que Dios es ser por su misma esencia y todo lo que no es Dios es ser por participación (porque el ser por esencia ha de ser necesariamente único). Luego Dios es causa total de todos los seres que no son Dios [71].

3.° Así como los efectos determinados y específicos se reducen a las causas propias, así también lo que es común en los efectos debe ser reducido o atribuído a alguna causa común. Es así que lo más común en todos los efectos es el "ser". Luego debe haber una causa sobre todas las causas a la cual sea propio dar el "ser" a las cosas. Y ésta no puede ser otra más que Dios (como se demuestra por tantas otras razones) [72].

---

[65] Cf. *Contra Gentiles*, cc. 15 al 30 del l. 2.
[66] Cf. *Sum. Theol.*, qq. 44 y 45.
[67] Cf. *Sent.*, l. 1, qq. 1 y 2.
[68] Cf. *De potentia*, q. 3.

[69] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 15, rat. 5.
[70] 1, q. 44, a. 1 c.
[71] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 15, rats. 4 et 5.
[72] 1, q. 45, a. 5; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 21, rat. 3.

4.° Todo lo imperfecto proviene de lo perfecto, como el calor del fuego. Es así que Dios es el ser perfectísimo. Luego todos los seres imperfectos provienen de Dios. Es así que todas las cosas que no son Dios son imperfectas. Luego el mundo proviene de Dios[73].

5.° El mundo, como obra de Dios, o está hecho por él de la nada o de algo preexistente. Si de la nada, tenemos la creación. Si de algo preexistente, entonces se plantea de nuevo: o eso preexistente fué precausado por Dios (y tornamos a la creación) o de otro preexistente; y así de modo indefinido. Es así que no podemos contar con una serie infinita de causas naturales. Luego el mundo es creado de la nada por Dios[74].

Por lo tanto, el mundo necesita un hacedor, no sólo en cuanto a su ornato y a su gobierno, sino en cuanto a su intrínseco ser. "La existencia está pidiendo una fundamentación"[75]. La no necesidad que muestra el mundo lleva impulsada a la razón al descubrimiento de la causa creadora. Es vía que no puede eludirse; igual que una pendiente, que, una vez iniciada, hay que consumar su camino hasta el fin. "La naturaleza—dice Pascal—tiene perfecciones, para mostrar que es la imagen de Dios, y defectos, para hacer ver que no es más que la imagen de Dios"[76]. Existe el mundo eventual, limitado, participado, imperfecto, contingente. Luego existe el ser necesario.

I) El racionalismo frente a estas pruebas

El camino que siguen los anticreacionistas es completamente al revés del que hemos expuesto, y, claro está, se concluye mal. Nosotros demostramos o deducimos la posibilidad de la creación por el hecho mismo de ella, que es evidente. Ellos, viendo que el concepto o esencia de creación es obscura, misteriosa e incomprensible, deducen que el mundo no es creado de la nada, sino que él a sí mismo viene a darse el ser.

También se les ofrece la dificultad de la contingencia, pero intentan debilitar la fortaleza de la argumentación tradicional cortando el camino real que conduce de la contingencia al ser necesario. "Yo demostraré—dice, por ejemplo, Kant—que la razón no avanza un solo paso tomando uno u otro camino, ya se conduzca por la vía empírica o por la trascendental, y que es inútil que despliegue sus alas para elevarse más allá del mundo sensible por el simple impulso de la especulación"[77].

Todo es efecto del punto de vista de sus teorías agnósticas. El no admite que la razón pueda pasar de lo empírico a lo trascendental, y, claro, el salto de lo contingente a lo necesario le parece inadecuado e improcedente; el término de la argumentación no puede ser sino un simple concepto. "Si quiero inferir una causa completamente distinta del mundo, ésta no será más que un juicio de la razón simplemente especulativo, pues que el objeto no es aquí un objeto de la experiencia posible. Pero entonces el principio de causalidad, que no tiene valor más que en el campo de las experiencias y que fuera de este campo no tiene ni uso ni significación, será enteramente separado de su propio fin"[78].

Kant ha analizado la prueba ontológica de la existencia de Dios y acusa a la cosmológica (tercera vía tomista) del mismo defecto de sacar una realidad existente sólo de un concepto. "Se introduce, pues, este último (se refiere al argumento ontológico) en la prueba cosmológica, a la que se le hace servir de fundamento, cuando precisamente se había querido evitarlo"[79].

La misma acusación hace al argumento por el "orden del mundo", del cual hace grandes alabanzas a pesar de no concederle valor metafísico. "Afirmo, pues, que esta prueba físico-teológica (quinta vía tomista) no puede por sí sola demostrar la existencia de un ser supremo, y que, por consecuencia, debe dejar al argumento ontológico, al que sirve solamente de introducción, el encargo de llenar esta laguna..."[80]. "La prueba físico-teológica se encuentra interrumpida en su empresa (dice poco más abajo), y para salvarse se apoya en la prueba cosmológica; pero esta última no es más que una prueba ontológica"[81].

Desde luego, y a pesar de todas estas negativas, no puede él llegar a substraerse totalmente a la evidencia que entraña la contingencia del mundo y su relación necesaria con una causa trascendente. Se empeñará en no concederle valor ontológico, pero no deja de poner al manifiesto una vez más sus deplorables inconsecuencias. "Cuando digo que estamos obligados—dice en los "Prolegómenos"—a considerar el mundo como si fuera la obra de una inteligencia y de una voluntad suprema, no digo en realidad más que una cosa: que la relación que existe entre un reloj, un navío, un regimiento y un relojero, un constructor y un coronel, "es la misma que existe entre el mundo sensible" (o todo lo que compone el fundamento de este conjunto de fenómenos) "y el desconocido, que no conozco, por consecuencia, en sí mismo, pero que conozco, sin embargo, con respecto a mí y con respecto al mundo de que formo parte"[82].

Pero ya se sabe: ¡si los principios de la filosofía kantiana son precisamente esto!: una imposibilidad invencible para conocer nada que trascienda las percepciones empíricas. Como si nosotros necesitásemos ver al relojero (replicando con sus mismos ejemplos) para saber con toda certidumbre, por vía de causalidad eficiente, que es el autor del reloj experimentado.

Por lo demás, lo que no llegó a admitir en la "Crítica de la razón pura", y casi casi se atrevió a reconocer en los "Prolegómenos", viene a rendirse ante la "Razón práctica", no sin antes hacer constar que sólo lo admite como exigencia de un postulado: "Así, pues, la causa suprema de la naturaleza, en cuanto a ella ha de ser presupuesta para el supremo bien, es un ser que por "razón"

[73] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 15, rat. 7.
[74] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 16, rat. 1.
[75] A. González Alvarez, o. c., p. 28.
[76] Pascal, *Pensées sur la ver. de la Relig. cr.*, n. 580, t. 1 (París 1925), p. 231.
[77] M. Kant, *Crítica de la razón pura*, t. 2, l. 2, c. 3, sec. 3, p. 217.

[78] Ibíd., sec. 7, p. 245.
[79] Ibíd., sec. 5, p. 227.
[80] Ibíd., sec. 6, p. 238.
[81] Ibíd., sec. 6, p. 241.
[82] M. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, § 57, concl.

y "voluntad" (subraya él) es causa, y por consiguiente el autor, de la naturaleza; es decir, Dios" [83].

Queda, pues, pendiente para toda filosofía anticreacionista el siguiente dilema: o el mundo es contingente o no lo es. Si es contingente, requiere un ser necesario que dé razón de su existencia. Si no es contingente, tenemos el absurdo de un mundo limitado, potencial, participado, imperfecto..., que tiene el ser por esencia, que se ha dado el ser a sí mismo, que, en una palabra, es un cúmulo de absurdos y delirantes contradicciones.

J) Se demuestra la posibilidad ontológica de la creación por la omnipotencia divina después del hecho evidente de que el mundo es creado

Esta era la difícil prueba, que vendría ya a hacerse relativamente fácil una vez propuesta a la exigencia que muestra el mundo de haber sido creado por Dios.

Se trata ya sólo de asesorarnos metafísicamente. Es decir, que, viéndose obligada la razón a reconocer que Dios es el autor absoluto del mundo, la misma razón humana se refugia en la infinitud de la omnipotencia divina, que "a posteriori" le proporciona una incontrovertible demostración.

No valdría apelar "a priori" a la omnipotencia de Dios, como ya hemos demostrado, porque la cuestión quedaría planteada en este otro terreno, preguntándose: Pero ¿es que puede crear la omnipotencia? Porque ya se sabe que hay cosas que no caen bajo la omnipotencia divina, no porque indiquen superioridad o porque manifiesten limitación de poder en Dios infinito, sino porque de suyo implican contradicción. O como suele decirse en términos escolares: Dios no lo puede hacer porque no puede ser hecho. "Unde convenientius dicitur quod ea non possunt fieri, quam quod Deus ea non possit facere" [84]. Si Dios pudiera realizar lo intrínsecamente imposible, sería un argumento contra su propia omnipotencia [85].

Ahora bien, ¿cae la creación bajo la omnipotencia divina?

Podemos responder primeramente con las palabras de la Sagrada Escritura que aduce Santo Tomás en el primer libro: "He aquí al Dios grande, que supera toda nuestra ciencia" [86].

Y añadir las que allí mismo dice de por sí el santo Doctor: "Si tanto desconocemos de las cosas sensibles, que nos son tan familiares por el contacto de los propios sentidos, mucho menos podremos conocer de Dios, que tan sobre nosotros está por su excelentísima substancia" [87].

Digamos también que Dios tiene dos operaciones fundamentales, y las dos de insondable fecundidad. La primera es intrínseca a su ser y a su vida: el misterio de las tres Personas. La segunda se extrínseca a su ser: la creación. Y ésta, que era la operación fundamen-

[83] M. Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 1.ª, l. 2, c. 2, § 5, ed. c., p. 237.

[84] 1, q. 25, a. 3 c.

[85] Cf. *Con. Gent.*, l. 2, c. 22 y 25; *Sum. Theol.*, 1, q. 25.

[86] Iob 36,26.

[87] *Con. Gent.*, l. 1, c. 3.

tal extrínseca, había de ser digna de él. Y ya que no podía ser de carácter finito por el término "ad quem", que es la criatura, había de tener carácter infinito por parte de la acción, que es del mismo Dios.

De este modo queda prevenida la aparente dificultad de la creación "ex nihilo", pues que contamos con un agente infinito en el ser y en la operación. "Ecce Deus magnus vicens scientiam nostram" [88].

Definición de creación

La presentaremos brevemente. La creación puede definirse así: "Es la acción de un poder infinito por la cual, de la nada, se hace la totalidad de un ser".

Santo Tomás dice en la "Summa Theologica": "Emanatio totius entis a causa universali, quae est Deus" [89].

También se dice en los manuales de cosmología: "Productio rei ex nihilo sui et subiecti" [90]. Si bien creemos que la palabra "producción" resulta algo imprecisa. Y aunque Santo Tomás la usa en "De potentia" [91], lo hace más bien explicando que definiendo. Producir puede significar dos cosas: o sacar de la nada, y entonces es repetir una misma cosa; o significa hacer salir, mejorar algo de lo existente. En el primer caso dice demasiado, y en el segundo, demasiado poco.

Por esto, cuando se habla de creación, suele salirse al paso de las diversas interpretaciones a que puede dar lugar el uso corriente, también impreciso, del término "creación". Por una parte se llama creación a la acción de hacer algo nuevo de algo preexistente [92], como de la madera se hace el mueble; o de la investidura de alguna dignidad, o elevación a un estado más alto, como cuando se dice de alguien que se le crea obispo [93].

Por lo que hace a la famosa fórmula "ex nihilo", ya se sabe que la palabra "nada" no significa un sujeto material, sino todo lo contrario, la carencia total de sujeto pasivo, o substancia, o materia "ex qua".

Y ésta es la única acepción verdadera del concepto de creación cuando nos referimos a la creación de la nada. Que es de la "nada total".

Santo Tomás completa la idea con estas sapientísimas palabras: "Si se considera la emanación de todo el ser universal respecto a su primer principio, es imposible presuponer algún ser a esta emanación. Ahora bien, la nada es lo mismo que la negación de todo ser. Por tanto, como la generación del hombre se hace del no-ser que es no-hombre, así la creación, que es emanación de todo el ser, se hace del no-ser, que es la nada" [94].

Y como entrada a la enumeración de argumentos puede hacerse esta sencilla reflexión: si el agente creado y finito, que es despro-

[88] Iob 36,26.

[89] 1, q. 45, a. 1 c.

[90] Cf. *Cursum Philosophiae scholasticae*, P. Marc. a Puero J., vol. 2, *Phil. Nat.*, disp. 3, q. 2, n. 91, et alios

[91] *De potentia*, q. 3, a. 1 c.

[92] 1, q. 45, a. 1 c.

[93] Ibíd., ad 1.

[94] 1, q. 45, a. 1 c, trad. BAC, t. 2, p. 741.

porcionalmente inferior al agente universal e increado, puede producir algún ser de un no-ser relativo (como el hombre, que de no-estatua hace estatua y de no-libro hace libro; y la naturaleza, de no-planta hace planta y de no-piedra hace piedra), con toda razón puede decirse que el agente infinito puede hacer un ser cualquiera "de un absoluto no ser".

Los argumentos por la omnipotencia divina

1.° "El agente que actúa accidentalmente necesita una materia en que cumpla un efecto; pero no el que actúa por su substancia (dice Avicena). Es así que Dios no obra accidentalmente; antes bien, su acción es su misma substancia. Luego no precisa de ninguna materia preexistente para actuar, y así puede hacer algo de la nada" [95].

2.° "El poder de Dios es mucho mayor que el de la naturaleza. Es así que la naturaleza saca alguna entidad de aquello o en aquello que estaba en potencia. Luego el poder divino habrá de extenderse algo más, y así puede hacer cosas de la nada" [96].

3.° Es el principal argumento. Todo agente tiene poder para actuar a la medida en que está en acto; por lo tanto, todos los efectos que puede conseguir han de estar en proporción con la categoría o capacidad de su acto. Es así que Dios está en acto puro o infinito (y todo lo demás está en acto finito e imperfecto). Luego Dios puede producir todos los efectos. Ahora bien, todas las cosas finitas (que no son Dios) tienen el acto limitado en ciertos órdenes determinados, y así no pueden producir todos los efectos posibles, sino sólo algunos determinados efectos de determinado género o especie... Pero Dios es acto infinito, sin ninguna mixtura de potencia. Luego por su acción, de alcance infinito, puede producir todos los efectos o cosas que no son Dios (entre los cuales está todo el ser subsistente) sin ningún material presupuesto, como quien es principio de todo el ser" [97].

He aquí la omnipotencia divina, a la cual podemos apelar (una vez demostrado el hecho necesario de la libre creación del mundo) por el título o atributo de su infinita actualidad. Siendo acto infinito, es virtualmente todo ser, no sólo accidental, sino substancial y subsistente. La actualidad omnipotente de Dios no queda limitada a obrar sólo sobre lo ya existente, sino que puede obrar o actuar sin ningún presupuesto, produciendo el ser en cuanto ser. Que el ser, aun en cuanto ser, no deja de ser comprendido como una parcialidad bajo la denominación o naturaleza del acto infinito, universal y eficacísimo.

[95] *De potentia*, q. 3, a. 1, 2 arg. *Sed contra*.
[96] Ibíd., q. 3, a. 1, arg. *Sed contra*.
[97] *De pot.*, q. 3, a. 1 c.—Este mismo argumento está expuesto por el Santo en el c. 21, raz. 8, l. 2, de esta misma *Summa contra Gentiles*; sólo que ahí está expresado para demostrar que nada ni nadie (que no sea Dios) puede crear de la nada. Y también en el c. 16, raz. 2 y 5 de la misma *Summa contra Gentiles*, y en el l. 2 de las *Sentencias*, dist. 1, q. 1, a. 2, arg. *Sed contra* segundo

III. Cuándo fué creado el mundo

Sobre esto diremos sólo dos palabras, porque, aparte de ser poco interesante aquí para el lector un estudio con todos los aspectos que ofrece el problema, resultaría de unas dimensiones desproporcionadas.

Repárese ante todo en la impropiedad de la pregunta: ¿Cuándo fué creado el mundo? ¿Que cuándo? ¡Si el "cuando" fué creado también! Y lo fué con el mismo mundo.

Lo que decisivamente podemos decir de todo esto es lo siguiente: el mundo ha sido creado por Dios de la nada, como dice la razón; y le ha dado un principio temporal, por el cual ha comenzado a existir, como dice el dogma [98].

Santo Tomás advierte en la "Summa Theologica" que la creación temporal del mundo, en el sentido de no haber existido siempre, es cosa que la razón no puede demostrar; es sólo la fe quien lo enseña [99]. Y que todas las razones que se dan para demostrar racionalmente la temporalidad del mundo son razones insuficientes, puesto que por la esencia del mundo jamás podremos llegar a saber la edad de la materia como sujeto de todos los cambios y generaciones [100]. A la materia le es indiferente el haber sido creada "ab aeterno" o haberlo sido temporalmente [101]. Por lo tanto, dependiendo de la voluntad de Dios, sólo una razón positiva, que aquí es la fe, puede darnos a conocer con certeza la creación temporal.

El que el mundo pudiera haber sido creado "ab aeterno" no significa ni que el mundo existiera fuera o antes de la acción divina ni que el mundo fuera eterno con la misma eternidad substancial de Dios.

a) *No tendría existencia fuera de la acción creadora de Dios.*—Si el mundo fuera creado "ab aeterno", no por eso dejaría su carácter de ser causado por Dios, es decir, sería igualmente creado. Sólo que la acción divina, que es eterna, habría estado eternamente actuando al ser temporal.

b) *Ni existiría con la misma eternidad substancial de Dios.*—Porque Dios es su misma eternidad, y como el mundo sería total y esencialmente distinto de la substancia divina, la eternidad del mundo sería una eternidad participada, como lo es su ser. Sólo que no tendría comienzo temporal o no se le podría señalar principio, porque "quod mundus incoepit esse, est articulus fidei".

Ahora bien, aun cuando el mundo haya sido creado en el tiempo (o la fe le señale un principio temporal), no podemos preguntar propiamente por los antecedentes del mundo. No puede, v. gr., hablarse de "antes de la creación", porque el concepto "antes" es un concepto esencialmente referido a algo temporal y, por lo tanto, creado.

[98] 1, q. 46, aa. 1, 2 y 3; *Cont. Gent.*, cc. 31 al 38 del l. 2.
[99] Ibíd., a. 1.
[100] Ibíd.
[101] *Cont. Gent.*, cc. 31 al 38.

Ni podemos dejar volar a la fantasía pensando o preguntando lo que tardó Dios en dar manos a la obra porque la eternidad suponga, al parecer, infinita anterioridad; por la misma razón.

Ni si Dios pudo crearlo más pronto ni si pudo crearlo más tarde. Ni el "pronto" ni el "tarde" tienen lugar sin la presencia real del universo. Por lo tanto, son términos sin sentido si los referimos a supuestos instantes "antes" de la creación.

La eternidad es una permanencia que no fluye en el ser; por lo tanto, no vale hacer referencias a antecedentes o consiguientes de la creación [102].

IV. Los ángeles

No es éste precisamente el famoso tratado de los ángeles del Doctor Angélico, sino el de la primera parte de la "Summa Theologica" [103].

Aquí se ocupa más brevemente de esta materia porque le sirve de enlace escalonado entre el tratado de la creación de las cosas en general y el estudio del alma humana o del hombre, principalmente por lo que tiene de espíritu.

Después que ha demostrado en los capítulos 39 al 45 que es posible la existencia de seres distintos de Dios sin que por eso quede Dios sometido a ningún predicamento, ni su esencia divina comparta univocidad alguna con ningún otro ser, ni la dirección, movimiento o gobierno de Dios en las cosas suponga contacto físico ni participación temporal, trata de los asuntos fundamentales de las substancias separadas, que son los ángeles [104].

Y aunque la existencia de los ángeles o espíritus separados sea cosa de incumbencia de la fe, y, por lo tanto, pertenezca a la teología y no a la filosofía, sin embargo da ciertas razones de congruencia para demostrar que es conveniente para el ornato del universo la existencia de criaturas puramente intelectuales (c. 46).

Da luego las principales características de la naturaleza de los ángeles, diciendo que son esencialmente espirituales (cc. 49-51), y, por lo tanto, tienen también voluntad (c. 47) y libertad (c. 48) y son incorruptibles o inmortales (c. 55). Pero que, a pesar de su perfección espiritual, no dejan de tener cierto grado de composición, compaginable con su esencia, como la de acto y potencia y la de esencia y existencia (cc. 52 y 53).

[102] Cf. *Sum. Theol.*, 1, q. 46; *De potentia*, q. 3, a. 17; *Quodlib.* 12, q. 6, a. 7; opusc. 17 in ed. Desclé (Romae, 1913), *De aeternitate mundi contra murmurantes*; et *Sententiarum*, l. 2, dist. 1, q. 1, a. 5.

[103] 1, qq. 50 a la 64, y desde la q. 106 a la q. 114.

[104] Para Kant, la creación tiene el inconveniente de que deja a Dios contaminado de predicamentos. Cf. *Crítica de la razón pura*, ed. c., t. 2, p. 131.—Decir que Dios, al crear o gobernar el mundo, tendría que participar del movimiento físico o material de las criaturas, supone una culpable despreocupación por la verdadera metafísica.

V. El alma humana

A) Errores acerca del hombre

No cabe duda que una de las principales catástrofes de la filosofía racionalista ha sido la destrucción del ser por excelencia (entre los creados visibles), que es el hombre.

Al buscarle innumerables independencias y autonomías y exagerando insaciablemente los atributos de su libertad no se ha hecho otra cosa que quitarle su verdadera fisonomía.

Una de las cosas que más perfeccionan al hombre es el conocimiento de la verdad. Y como en nombre de la libertad se ha llevado a la razón humana por cauces inseguros y movedizos, he aquí al hombre culpablemente abatido y envuelto en las mil confusiones de las falsedades que él mismo se ha fabricado.

Lo correcto y lo humano no consiste en pensar libremente, voluntariamente, autonómicamente, sino en pensar rectamente, en pensar bien. Que en la realidad de la vida no es la libertad la causa de la verdad, sino la verdad causa de la libertad [105]. Por esta parte, pues, el hombre ha salido perdiendo.

En segundo lugar, el hombre, sin vínculos obligatorios con la divinidad, de quien depende por creación y providencia y en quien, por lo tanto, ha de consistir necesaria y únicamente su finalidad, se ha convertido en una quimera, en un viviente sin sentido, en un enigma azotado por todas las contradicciones.

Todos los problemas que se plantean alrededor de la metafísica del hombre son problemas que hace tiempo los tiene previstos y resueltos el cristianismo, y muchos de esos presuntos problemas son nada más que penumbras innecesarias que han brotado por el mirar desde un falso punto de partida.

La filosofía tradicional, que en todas las cuestiones substanciales del ser y de la vida va siempre asesorada, que no imperada, por la revelación divina, nos presenta al hombre como un ser privilegiado por la excelencia de su naturaleza, creado por Dios y dirigido por su providencia, y dignificado por la sumisión de su inteligencia y voluntad al magisterio y gobierno de Dios.

La filosofía racionalista ha venido a perturbar la paz de estos conceptos tradicionales, y ha llegado a tal extremo, que está levantándose un grito angustioso de las inteligencias reclamando el valor eterno de las esencias humanas.

Como es natural, el concepto de hombre como ser privilegiado de la naturaleza ha perdido su definición. Hemos dejado de ser imágenes de Dios; ya no somos imágenes de nada, como no sea de nosotros mismos, que por confesión propia hemos dejado de serlo todo.

La degradación renacentista en la idea de ser humano había de llevar a las definiciones dogmáticas kantianas de "ser incapaz para encontrar la verdad".

[105] «Veritas liberabit vos» (Iob 8, 32).

En la cumbre de la razón pura queda el hombre despojado de todas sus esencias, incapacitado para conocer la verdad, desligado de sus deberes para con el Ser primero; sin substancialidad, sin inmortalidad, sin libertad, sin responsabilidad. Desde ahora ya, unos le reducirán a un conjunto de sensaciones, otros a un átomo del panteísmo, otros a una serie ilimitada de fenómenos, otros a una pura apariencia, a un fantasma, en fin.

Al través de los filósofos continuadores o sucesores de aquellas deplorables declaraciones, se había preparado con toda lógica el advenimiento del existencialismo con el primer grito de Kierkegaard. Los filósofos han saturado la vida de intelectualismo, de universalidad, de idealismo, de conceptualismo, de exagerados apriorismos. Y se ha hecho necesaria una reacción en sentido contrario para detener esa atomización de la vida humana. Contra la filosofía anterior, que era filosofía de la esencia, que es universal, abstracta, intelectual, eterna (de cuyos matices estaba abusando el racionalismo), tenía que brotar la filosofía de la existencia, que es real, concreta, singular, individual, temporal, humana, en una palabra. Se impone la necesidad, decía Kierkegaard, de abandonar la esencia en favor de la existencia; la existencia es del singular. Y al hombre como singular o existente debe preocuparle "la vida plenamente humana".

Esa voz kierkegaardiana clamará incesantemente como protesta contra el universalismo de los racionalistas precedentes y se convertirá en la llama que prenderá decisivamente en toda la nueva filosofía. El hombre debe buscar soluciones de las ansias de vida, vencer las angustias y torturas de finitud e impotencia que le declaran inepto para otras trascendencias que no sean la mundanidad y temporaneidad de la vida presente. Y viene el "vivir" con la entronización del superhombre de Nietzsche, "el inhumano suprahumanismo de Nietzsche", como dice Brentano [106]; y viene el vivir histórico del hombre hecho historia, de Dilthey; y viene el desesperado concepto de la categoría vital con el "solo vivir y más que vivir", de Simmel. Pero de nuevo fracasan sus afanes al no poder detener esa vida mundanizada ante el imponente desastre heideggeriano. He aquí la fórmula final, nuevo colofón de toda filosofía: "Ser para la muerte".

O sea, que la "angustia" de la humanidad, lejos de encontrar o de haber encontrado la gracia de la plenitud de vida, se ha sentido más aplastada y agobiada por el vacío tenebroso de la muerte, y sigue clamando ante tal descalificación o destronamiento de su raza: "¿Por qué habéis falsificado las palabras de la verdad?" (Iob) [107].

Bien distinto es el concepto que del hombre tiene la filosofía cristiana, en la cual "ser imagen de Dios—como dice el P. Granada—, a sólo el ángel y el hombre pertenece. Porque a las demás criaturas, aunque sean sol y luna y estrellas, con todas las demás, no se llaman imágenes, sino huellas o pisadas de Dios, por lo poco que representan de su grandeza; mas por representar el hombre y el ángel mucho más de aquella altísima naturaleza, se llaman imágenes de Dios" [108].

O en expresión de Santo Tomás, cuando dice que "en todas las criaturas hay al menos un vestigio de la Trinidad [109]; pero en el

[106] F. BRENTANO, *El porvenir de la filosofía*, ed. c., p. 24.
[107] «Quare detraxistis sermonibus veritatis...?» (Iob 6,25).
[108] Fr. LUIS DE GRANADA, O. P., *Símbolo*, p. 1.ª, c. 34.
[109] 1, q. 45, a. 7.

hombre, más que vestigio, hay imagen de Dios, conforme a la Escritura: "Faciamus hominem", etc. [110].

O aquel pasaje de San Agustín: "Les dió (a los hombres) ser con las piedras, vida seminal con las plantas, vida sensitiva con las bestias, vida intelectiva sólo con los ángeles" [111].

O con Leibnitz: "Los espíritus y el alma razonable son de orden superior y poseen, sin comparación, mucha más perfección que esas formas hundidas en la materia, y son, comparadas con ellas, como pequeños dioses hechos a semejanza de la Divinidad, poseedores de un rayo de las luces que Dios tiene" [112]. "Y por esto son capaces de entrar en una como sociedad con Dios" [113].

O la feliz expresión de Aristóteles cuando llama al hombre "microcosmos".

Todo en perfecta armonía con las palabras mismas de Dios: "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram" [114].

Y por eso valdrá la pena la redención, hecha personalmente por Dios mismo.

He aquí, pues, al Doctor Angélico valorizando al hombre, primero como ser por excelencia entre los creados (visibles), y segundo, como ser que tiene por gran finalidad de su existencia al mismo Dios, que le creó.

Con una suavidad admirable va dando sus pasos en el trabajo de la presente "Summa". Después de hablar de la creación en general, pregunta a ver si es conveniente que haya substancias intelectuales para ornato y perfección del universo; y respondiendo afirmativamente, destaca las jerarquías por su orden de perfección. Trata primero de las substancias intelectuales puramente espirituales, y luego de otras de inferior jerarquía, por tener en su esencia una mixtificación de cuerpo y espíritu. Tal es el hombre.

Vamos a dar breves impresiones sobre todo ello.

B) EXISTENCIA DEL ALMA HUMANA

La demostración de la existencia del alma es una cuestión tan sencilla y evidente, que viene a ser la demostración de nuestra propia existencia, tanto específica como personal. "El alma—dice Santo Tomás—es una substancia a la cual pertenece naturalmente moverse a sí misma y determinarse de cualquier modo para obrar" [115].

[110] 1, q. 93, a. 1.
[111] *La Ciudad de Dios*, l. 5, c. 11.
[112] G. W. LEIBNITZ, *Nuevo sistema de la naturaleza y de la comunicación de las substancias*, n. 5.
[113] G. W. LEIBNITZ, *La monadología*, ed. c., n. 84, p. 75.
[114] Gen. 1,26.
[115] «Substantia cui convenit secundum sua naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem» (1, q. 18, a. 2 c). La definición de alma en general, es decir, como conveniente a toda clase de almas, es la siguiente, dada por Aristóteles: «Actus primus corporis physici, potentia vitam habentis» (ARISTÓTELES, *De anima*, l. 2, lect. 1). Pero Santo Tomás estima que pueden suprimirse las últimas palabras: «potentia vitam habentis», substituyéndolas por la sola palabra «*organici*». «Non autem—dice—oportet addere *potentia vitam habentis*. Loco enim huius ponitur *organicum*, ut ex dictis patet». Dejando la definición así: «Anima est actus primus corporis physici organici» (*De anima*, l. 2, lect. 1, n. 233).

Es decir, todo aquello que es operación o actividad en nosotros tiene como principio al alma. Así, nuestro entender, nuestro sentir, nuestros cambios orgánicos, nuestra vida, es del alma. Como si dijéramos: todo cuanto somos, menos el cuerpo mismo, es el alma humana; y aun el cuerpo sólo puede denominarse "humano" porque tiene como principio formalizador el alma espiritual.

Así, el alma, nuestra alma, es nosotros mismos.

Y ahora ya es sencillísimo probar su existencia. Basta con esta reflexión: La vida para los seres vivos es el ser ("vivere viventibus est esse") [116]. El alma es la vida en nosotros. Luego el alma es nuestro ser [117].

Además, el ser es tal ser por la forma. El alma es la forma del compuesto humano-hombre. Luego por el alma se es hombre [118].

Explicación

El alma humana viene a ser uno mismo; nuestra alma viene a ser nosotros mismos. Mi alma es, en realidad, mi mismo o es yo mismo. Porque el alma humana es aquello (principio, acto, forma, etc.) que nos distingue de los demás seres con los cuales no comunicamos en naturaleza. Es un hecho de evidencia universal la diversidad específica entre el hombre y el ser puramente sensitivo. Pedro, v. gr., se distingue específica, esencialmente, del caballo. Pues bien, el alma humana no es más que esa cosa diferencial que hay entre el animal y el hombre. De tal suerte que reconocer la existencia del alma humana no es más que reconocer que nosotros los hombres nos distinguimos "real y específicamente" de los demás animales y cosas. A los animales les llamamos irracionales, y a los hombres, racionales. El reconocimiento de la existencia del alma humana es reconocer que somos racionales. Y como esto es el hecho de nuestra propia existencia, la prueba más evidente de la existencia del alma humana no es más que la prueba de la existencia de nosotros mismos. Y como nuestra propia existencia no necesita demostración, porque es nuestra fundamental realidad evidente; la existencia del alma humana es la fundamental realidad evidente.

Cuando decimos "mi alma", no hablamos con verdadera precisión y propiedad. La frase "mi alma" tiene un sentido literal de objetivación, de tal manera que parece que con ella hablamos de algo exterior a nosotros mismos o al menos de alguna parte integral de nuestro ser, como si dijéramos mi casa, mi campo, o algo así como mi brazo, mi pie, mi rodilla. En realidad, "mi alma" soy "yo mismo", porque el alma, en realidad, es principal y formalmente el hombre. Así que la expresión "mi alma" tiene un sentido, no de parcialidad

[116] *De anima,* l. 1, lect. 14, n. 209.

[117] «Vivere dupliciter accipitur: uno modo accipitur vivere, quod est esse viventis. Alio modo vivere est operatio» *(De anima,* l. 1, lect. 14, n. 209).

«Nam *vitae* nomen impositum est ad significandum *substantiam* cui convenit secundum suam naturam movere seipsam, vel agere se quocumque modo ad operationem» (1, q. 18, a. 2 c).

[118] «Corpus habet esse per animam... anima est forma corporis» *(De anima,* l. 2, lect. 1, n. 234).

u objetivación de algo, sino un sentido de totalidad, igual que cuando decimos "mi ser", "mi persona", "mí mismo" [119].

Otra cosa es demostrar qué clase de naturaleza sea o exija esa cosa que nos distingue específicamente y con ventajosa diversidad de los demás seres irracionales, y que nosotros llamamos alma racional. Pero es cuestión posterior, y hay que discutirla y demostrarla después de reconocer su existencia, que no puede admitir negativa.

Lo primordial y necesario es reconocer el hecho. Y el hecho es una infinidad de fenómenos o realidades que hablan de nuestra eminente superioridad con respecto a los seres sensitivos más perfectos. Todo el mundo reconoce que el hombre hace algo más que el resto de las otras criaturas; que, además de sus funciones mecánicas, orgánicas y sensitivas, tiene las de la intelección y volición. El hombre calcula, piensa, combina, ordena; sabe que realiza y hay en él cosas que no tienen ni pueden tener ni realizar los otros seres, aun los sensitivos más aventajados. Y todo eso es lo que constituye la diferencia humana a la cual llamamos "alma" [120].

Para su existencia basta saber esto.

Y baste saber que el hombre es el único ser que sabe decir "yo". Ningún otro ser, por perfecto que sea, es capaz de percibir, ni de sentir, ni expresar el concepto reflexivo de la propia personalidad ni de la ajena, que damos a entender con los pronombres "yo", "tú" y "él".

El hombre es el único ser que se da cuenta de que sus tristezas y alegrías son tristezas y alegrías.

El único que sabe que vive y que sabe que muere, que sabe que sabe y que sabe que no sabe.

El único que intuye el ser en cuanto ser, que tiene la idea negativa de la nada y la noción de totalidad.

El único que comprende el tiempo y que sabe situarse dentro y fuera del tiempo.

El único que intuye el "siempre" o la permanencia sin fin, y sabe y puede acompañar ese conocimiento de un deseo natural e infrustrable de permanecer eternamente.

Y todo esto es el alma humana o espiritual, es decir, nosotros mismos.

Ahora bien, ese principio o forma que llamamos alma, ¿es substancia o no es substancia?

C) El alma humana o intelectiva es substancia (espiritual)

Y ahora es cuando hay que decidir este punto. Para lo cual baste pensar que si el sujeto capaz de desarrollarse, de moverse local o cuantitativamente, de progresar en perfecciones materiales o corporales y de tener actividades, en una palabra, ha de ser necesariamente

[119] Sin perder de vista que el *yo* es formalmente el compuesto de alma y cuerpo (1, q. 75, a. 4), con todo, el *yo* es principalmente el alma. Véanse las siguientes palabras de Santo Tomás: «Anima est principalior pars hominis, et unumquodque *totum videtur esse id quod est principalius in eo; unde* TOTUS HOMO VIDETUR ESSE ANIMA *vel intellectus»* *(De potentia,* q. 3, a. 9 ad 1).

[120] Cf. *Con. Gent.,* l. 2, c. 66.

substancia, con mucha mayor razón lo habrá de ser el sujeto directo y capaz de entender (de saber intelectualmente), de amar, de ordenar, de reflexionar, de remontarse a esferas más altas que el sentido.

Luego el alma humana es substancia.

Que será "espiritual".

Porque ningún cuerpo o materia puede realizar esos actos ni tener las cualidades del alma humana [121].

Demostración científica

1.º **El alma intelectiva en substancia.**—Todo accidente requiere una substancia en donde sustentarse. Y como las operaciones o actividades del entender y del amar son esencialmente accidentales, es preciso que haya una substancia en donde se sustenten, que es el alma.

Que es como decir: toda operación o actividad necesita un sujeto substancial que opere o actúe. Luego el entender y el amar humano requieren un sujeto substancial, que es el alma.

Ahora bien, como esa operación es de suyo independiente de lo corporal, es necesario un sujeto directo de lo intelectual, que, por lo tanto (es decir, por ser sujeto sustentante), ha de ser substancia. "En la libertad de la voluntad—dice Brunner— es donde se pone de manifiesto la subsistencia o ser en sí del "yo" espiritual. Este "yo" es un último principio del obrar; de él proceden los actos y a él le pertenecen en todo su ser. Pero el "yo" se sustenta en sí mismo, a nadie pertenece, no es una manifestación de un otro ser más oculto al que pertenezca. Como sujeto, se halla contrapuesto a todo lo demás. Es, pues, una substancia simple, inextensa, diversa de la materia" [122].

Santo Tomás da el argumento en esta forma: El principio intelectual que es el alma humana tiene una operación "per se", es decir, propia, natural, exclusiva, intransferible. Mas ninguna cosa puede tener tal clase de operación que no sea substancia, porque lo que tiene un obrar independiente requiere un ser independiente, y una operación de un orden determinado requiere un sujeto operador de orden determinado. Es así que el cuerpo no puede ser ese sujeto (puesto que "el obrar sigue al ser" y "se obra de la manera que se es") [123]. Luego el alma humana o intelectiva es un sujeto substancial.

2.º **El alma intelectiva es espiritual o incorpórea.**—El alma humana es un principio de operación intelectual, como hemos declarado. Y por la operación intelectual puede conocer muchas cosas, v. gr., la naturaleza de muchos cuerpos, como la experiencia manifiesta [124].

Ahora bien, un sujeto que puede conocer muchas cosas no puede tener ninguna de ellas en su naturaleza cognoscente, porque aquella que estuviera en él por naturaleza, impediría el conocimiento de las otras (o la presencia de todas las otras). Como lo da a entender, v. gr., el hecho de que un enfermo que tiene la lengua afectada por

[121] Aquí *espiritual* significa: *Más que materia;* substancia de jerarquía superior a toda entidad corpórea.

[122] AUGUST BRUNNER, *Ideario filosófico*, trad. de J. Iriarte, 2.ª ed. (Madrid 1940), p. 3.ª, c. 3, E, p. 110.

[123] 1, q. 75, a. 2 c.

[124] Ibíd.

algún sabor amargo no puede percibir el sabor de lo dulce, sino que todas las cosas le parecen amargas [125]. "En el pensar, en los juicios comparativos sobre todo—dice también Brunner—, tienen que estar presentes diferentes objetos ante una misma conciencia judicativa. Si esta conciencia tuviera extensión, una parte no sería otra, y lo que una parte supiera sería desconocido a la otra" [126].

Por consiguiente, si el principio intelectivo, que es el alma humana, fuera substancialmente algún cuerpo, no podría conocer todos los cuerpos, puesto que todo cuerpo tiene alguna naturaleza determinada [127].

D) El alma intelectiva es la forma substancial del ser hombre

Basta tener en cuenta que el hombre se constituye esencial y específicamente por aquella cosa o diferencia que le hace distinto de las otras especies; y eso será lo que formalmente le constituirá en el ser de hombre. Ahora bien, el hombre tiene de común con los animales todo lo que se refiere al sentir, vegetar, desarrollarse, etc., y, por lo tanto, esto no le da especie nueva. Luego la "especie específica" del hombre ha de consistir en un principio que esté sobre todas las otras esencias sensitivas. Y esto es lo que única y formalmente le distinguirá de todas las otras especies.

Ahora bien, en este principio diferencial ha de consistir la forma substancial del ser del hombre en cuanto hombre. Porque por los otros supuestos principios se constituye en ser en cuanto sensitivo, vegetativo o mecánico. Es así que este principio diferencial y constitutivo es el principio intelectivo, por el cual se distingue de todas las demás especies. Luego el hombre, en cuanto hombre, tiene por principio formal (o por forma substancial) el principio intelectivo, que es el alma.

Santo Tomás formula el argumento así: "La naturaleza específica de cualquier cosa se manifiesta o demuestra por su operación. Es así que la operación propia y específica del hombre en cuanto hombre es entender, porque por ella se levanta sobre todos los demás animales; luego el hombre recibirá su denominación específica del principio de esa operación. Y como todas las cosas reciben la especie de la propia forma, el principio intelectivo, que es el alma, es la forma propia del hombre [128].

Cuando se dice que el alma humana o espiritual es la forma substancial del ser hombre, no quiere decirse que sea la forma substancial corpórea del hombre en cuanto cuerpo, sino del hombre en cuanto tal o en cuanto ser humano.

De esta manera habrá que distinguir en el hombre dos formas distintas: una corpórea y otra específica. La corpórea es propia de

[125] Ibíd.

[126] AUGUST BRUNNER, o. c., p. 109.

[127] 1, q. 75, a. 2 c. Cf. *Cont. Gent.*, l. 2, c. 65.

[128] 1, q. 76, a. 1 c.

todo cuerpo o substancia material, y es la propia del cuerpo humano "en cuanto cuerpo". Y la específica será propia del ser humano "en cuanto humano", y será también la forma substancial "del cuerpo humano en cuanto humano".

Mas como la forma hace que el ser esté "in actu", el alma humana hace, no que el cuerpo sea "actu" cuerpo, sino que sea "actu" humano.

Y asimismo dará denominación propia y formal a todas las partes corpóreas del compuesto humano hombre. Porque ella les da el ser de tales. De este modo, la mano es mano por el alma y la boca es boca por el alma. Y sin el alma actualmente informante, como, v. gr., en el cadáver, no son propiamente ni mano ni boca, sino de nombre, como los de una estatua [129].

Y, por último, digamos que el alma humana, o intelectual, o espiritual, es única en el ser humano. Y ella, por la eminencia o elevación de sus facultades, tiene virtud para realizar todas las operaciones de las formas inferiores, como son la sensitiva y la vegetativa [130].

E) Inmortalidad del alma humana

"Encuentro muy natural que no se profundice en las teorías de Copérnico—dice Pascal—, pero importa mucho toda la vida saber si el alma es mortal o inmortal" [131].

No nos detendremos mucho en este asunto, a pesar de su gran importancia, porque con todo lo dicho acerca de la naturaleza o esencia del alma es suficiente para que el lector entre en posesión perfecta de las razones por las cuales el alma humana es inmortal.

Sólo hacerle ver de nuevo la repercusión que en esta confortable verdad tienen las filosofías evolucionistas, según las cuales o el alma humana perece con la muerte o todo lo más queda pendiente de la vida impersonal y diluida del universo. No a otro puerto podía venir a parar aquella nave del evolucionismo, que había comenzado el viaje en el punto de partida de la nada, y, claro está, no pudo llevar otro rumbo que el rumbo de la indeterminación, de la incertidumbre y de la muerte en la misma nada.

¡Esos afanes de infinitud y esa angustia ante la aterradora idea de sentirse limitado! Todo lo tiene resuelto el cristianismo con su filosofía de la recta razón y con el complemento teológico de sus dogmas revelados.

La misma filosofía nos habla a grandes voces de la inmortalidad del alma: es metafísicamente necesaria la incorruptibilidad del ser intelectual; es indestructible por naturaleza la substancia espiritual o simple [132].

La inmortalidad es un grito que se escucha por todas partes desde que el hombre se da cuenta de su propia existencia. Un deseo vehemente natural, dice el Angélico, un deseo propio de la naturaleza, no puede frustrarse en principio, no puede ser vano [133]. Y no puede

[129] 1, q. 76, a. 4.
[130] Ibíd., aa. 3 y 4.
[131] Pascal, *Pensées*, n. 218.
[132] Cf. 1, q. 75, a. 6; *Cont. Gent.*, l. 2, 79, 80, 81.
[133] 1, q. 75, a. 6 c in fine.

frustrarse, porque el deseo es una operación que responde a una capacidad.

Cada cosa desea ser conforme a la manera de su naturaleza [134]. Y la naturaleza del hombre es tal, que tiene la facultad de aprehender la eternidad o el siempre perenne. Y como el deseo sigue al conocimiento, resulta que a la manera que percibe el siempre, de la misma manera desea permanecer en él. Y como es propio de la naturaleza, de ahí que el vivir siempre es algo que responde de derecho al deseo natural [135].

Santo Tomás reduce la razón del "deseo de vivir siempre" a la bondad y sabiduría divina, la cual no podía cargar al hombre con el peso de un deseo natural que de suyo fuera frustrable [136].

Hay una gran diferencia entre el deseo natural que responde a una aprehensión del entendimiento y el deseo de seguir viviendo propio de los sensitivos. El sentido no aprehende la eternidad o la perennidad; el sentido sólo aprehende el momento presente, y no tiene capacidad para proyectar su mirada más allá de todos los espacios y de todos los tiempos terminables. Esto es propio del ser racional.

Queda luego el panorama de la vida humana, cuyos clamores resuenan con tanta elocuencia en el libro de Job y del Eclesiastés, aun mirados desde un punto de vista no teológico.

Y aquí hace una capitulación aquel demoledor de toda verdad trascendente; Kant queda rendido ante la necesidad de la vida futura y permanente y de la inmortalidad del alma, porque de lo contrario no hay estabilidad en el universo de la moralidad del ser intelectivo [137].

Hay, pues, otra vida en donde se reparen los desperfectos del mundo moral.

Y desde el punto de vista teológico no se hace más que consumar el argumento. Pero superándolo en todo aquello que pudiera llamarse de esperanza natural de satisfacción perenne (o de temor de castigo duradero). No hacía falta que viniera el existencialismo para descubrirnos que el hombre siente la angustia de su finitud y deseos irrefrenables de superarla. El sentimiento de finitud es tan propio de la naturaleza, que de él se aprovechó el enemigo (como enseña la fe) para echar por tierra nuestro sosiego temporal haciéndonos soñar en infinitudes divinas.

La liberalidad del Dios de la teología va mucho más allá de las exigencias de la razón natural; pero que le va muy bien al ser humano. En este mundo cubrimos la indigencia de nuestra finitud con la gracia divina, y en el otro con la gloria inmortal, substancialmente inalterable. Es decir, que, en cierto modo, y que es en mucho modo, venimos a satisfacer nuestros afanes de infinitud por la unión íntima de Dios con el alma santificada por los carismas sobrenaturales, consumándose esta unión con la beatitud eterna de la inmersión en todo nuestro ser de la substancia infinita de Dios misericordioso. "Las almas razonables—dice Leibnitz—obedecen a leyes más elevadas y están libres de todo lo que pudiera privarlas de la cualidad de ciudadanos en la sociedad de los espíritus; Dios ha provisto tan acertadamente su con-

[134] Ibíd.
[135] Ibíd.
[136] Ibíd.; *Cont. Gent.*, l. 2, c. 79, rat. 5.
[137] M. Kant, *Crítica de la razón práctica*, trad. c., p. 1.ª, l. 2, c. 2, § 4, p. 231 y ss.

servación, que los cambios de materia no pueden hacerles perder las cualidades morales de su personalidad" [138]. "Y por esto—dice en otra obra—son los espíritus (humanos) capaces de entrar en una como sociedad con Dios, el cual, con respecto de ellos, es no solamente lo que un inventor con respecto a su máquina (que Dios lo es con respecto a las criaturas), sino lo que un príncipe con respecto a sus súbditos o hasta un padre con respecto a sus hijos" [139].

F) ORIGEN DEL ALMA HUMANA

Es esta cuestión importantísima. Pero como se resuelve a la luz de los principios, primero de la existencia de la misma alma y segundo de su naturaleza o esencia, que ya están demostrados, no ofrece ya ninguna dificultad. Desde el momento en que el alma existe, es evidente que su origen ha de ser conforme a su manera de entidad; y como se ha demostrado que es espiritual o simple, ha de tener un principio adecuado, proporcionado, es decir, una causalidad eficiente que dé cumplida explicación de la existencia de su ser simple o espiritual.

De nuevo las posturas evolucionistas nos salen al paso intentando probar y comprobar que el alma espiritual no es más que un avance progresivo, o bien del espíritu universal, que da la primera manifestación de sí en el individuo que se percibe a sí mismo (consciente); o bien como un peldaño más que ha subido gradualmente la naturaleza desde el estribo de su potencia inmanente (o evolución de las especies).

"El espíritu—dice Hegel—es la idea concreta que se conoce a sí misma" [140]. "La naturaleza exterior es también, "igual que el espíritu", un ser racional y divino, una representación de la idea" [141].

Y al través de estos principios o universalidades puede decir: "El alma universal indeterminada se determina, se individualiza; y el espíritu, por esto mismo, llega a ser consciencia necesariamente" [142]. "El alma universal, en cuanto alma del mundo, no debe ser considerada como sujeto, porque no es más que la simple substancia universal, que no encuentra su verdadera realidad más que en la individualidad, en el alma subjetiva. Así se produce como el alma particular" [143]. "El alma se individualiza (especializa, anota el traductor) y llega a ser sujeto individual" [144].

Fichte se expresa de otra manera; véase en la nota [145].

[138] G. W. LEIBNITZ, *Nuevo sistema de la naturaleza...*, trad. M. G Morente, ed. c., n. 8, p. 30.
[139] G. W. LEIBNITZ, *La monadología*, ed. c., n. 84, p. 75.
[140] HEGEL, *Filosofía del espíritu*, ed. y trad. c., t. 1, p. 15.
[141] HEGEL, ibíd., p. 17.
[142] HEGEL, ibíd., p. 70.
[143] HEGEL, ibíd., pp. 75-76.
[144] HEGEL, o. c., t. 2, p. 107.
[145] Pero es muy peregrina la manera de razonar de Fichte. Al querer explicar cómo va el hombre dándose cuenta del propio *yo*, se pregunta a sí mismo a modo de dificultad antecedente: Decimos que «el *yo* vuelve sobre sí mismo. ¿Es que no existe para sí ya antes de este volver sobre sí e independientemente de él? ¿No necesita existir ya para sí, para poder hacer de sí el objeto de un actuar? Y si es así, ¿no da por supuesto esta filosofía lo que debía explicar?—Respondo: de ningún modo. (Es Fichte quien viene y sigue hablando:) Unicamente por medio de este acto, y simplemente por medio de él, por medio de un actuar sobre un actuar, viene a ser el *yo* primitivamente para sí mismo» (FICHTE, *Introducción a la teoría de la ciencia*, trad. y ed. c., p. 72). «*Esta acción es, por su naturaleza, objetiva.* Yo soy para mí; esto es un hecho. Ahora bien, *yo sólo puedo haberme producido por medio de un actuar,* puesto que soy libre. Y sólo por medio de este determinado actuar, pues por medio de éste me produzco a cada momento, y por medio de cualquier otro se produce para mí algo totalmente distinto» (ibíd., p. 74).

"La inteligencia—dice Dilthey—no es un despliegue en el individuo aislado, comprensible desde él, sino que es un proceso en la evolución del género humano, y este mismo es el sujeto en que existe la voluntad de conocimiento" [146]. "Y ciertamente existe como realidad en los actos vitales de los hombres, que tienen todos—también—las dimensiones de la voluntad y los sentimientos, y de este modo existe como realidad sólo en esta totalidad de la naturaleza humana" [147].

"Indudablemente—dice Spencer—, si una célula aislada puede, bajo ciertas influencias, llegar a ser en el espacio de veinte años un hombre completo, no resulta absurdo suponer que, bajo ciertas otras influencias, una célula ha podido, en la sucesión de miríadas de siglos, dar nacimiento a la raza humana. Los dos procedimientos son idénticos en género; no difieren más que por la duración y la complejidad" [148].

No vamos a gastar mucho tiempo y espacio en desmentir esas infundadas fantasías. Son errores demasiado antiguos y repetidos para que valga la pena darles mayor importancia. Sus mismas palabras, además, nos lo dejan resuelto ya: "No podemos concebir—reconoce Dilthey—de qué modo lo inconsciente es capaz de sacar de sí la conciencia, como algo superior; una vez más estamos ante algo inconcebible" [149]. Basten, pues, unas cuantas palabras del Angélico para demostrar que el alma humana viene a la existencia por directa creación del autor de la naturaleza.

El alma humana es directamente creada por Dios

La base de los argumentos es sencillamente ésta: la substancia espiritual no puede proceder como parte de otra substancia, sea creada, sea increada; porque, siendo simple, es impartible e incomunicable. Y tal es el alma racional.

Dice el Angélico: "Como quiera que el "hacerse" de una cosa es el camino para el ser, el "hacerse" competirá a la cosa a la manera que le compita el ser. Ahora bien, de una cosa se dice que es o que existe con propiedad cuando tiene el mismo ser como algo en sí subsistente. (Por lo cual sólo las substancias se llaman verdadera y propiamente entes.) Es así que el alma racional es algo subsistente, porque es una forma simple o espiritual. Luego le competirá el "hacerse", o el venir a ser, propio de las substancias" [150]. Ahora bien, todo lo que viene a ser propia y verdaderamente, o es por generación o es por creación [151]. "No puede el alma venir a ser por generación,

[146] DILTHEY, *Teoría de las concep.*, ed. y trad. c., p. 144.
[147] DILTHEY, ibíd., p. 145.
[148] HERBERT SPENCER, *Ensayos científicos*, trad. y ed. c., p. 9.
[149] DILTHEY, o. c., p. 145.
[150] 1, q. 90, a. 2 c.
[151] *Cont. Gent.*, l. 2, c. 87.

ni esencial ni accidental"[152]. "Accidental no, porque es substancia; esencial tampoco, porque habría de ser de preanterior materia, y el alma es espíritu; o de preexistente substancia espiritual, y los espíritus son indivisibles e impartibles. Luego ha de venir "al ser necesariamente por creación"[153].

Y de otra manera: "El venir a ser es propio de las substancias. Pero la substancia que viene al ser, o procede de otra substancia o procede de la nada. Si procede de otra substancia, ha de ser material, porque de la espiritual no puede hacerse compartimiento. Y como el alma no es material, no procede de ninguna otra substancia, sino de la nada. Es decir, "viene de la nada al ser por creación"[154].

FR. MATEO FERRER, O. P

[152] Ibíd.
[153] I, q. 90, a. 2 c.
[154] *De potentia*, q. 3, a. 9.

L I B R O S E G U N D O

CAPITULUM I

Continuatio sequentium ad praecedentia

CAPITULO I

Conexión de lo que sigue con lo anterior

Meditatus sum in omnibus operibus tuis, et in factis manuum tuarum meditabar (Ps. 142,5).

Rei cuiuslibet perfecta cognitio haberi non potest nisi eius operatio cognoscatur. Ex modo enim operationis et specie mensura et qualitas virtutis pensatur, virtus vero naturam rei monstrat: secundum hoc enim unumquodque natum est operari quod actu talem naturam sortitur.

Est autem duplex rei operatio, ut Philosophus tradit, in "IX Metaphysicae" (VIII, 8, 9; 1050 a): una quidem quae in ipso operante manet et est ipsius operantis perfectio, ut sentire, intelligere et velle; alia vero quae in exteriorem rem transit, quae est perfectio facti quod per ipsam constituitur, ut calefacere, secare et aedificare.

Utraque autem dictarum operationum competit Deo: prima quidem in eo quod intelligit, vult, gaudet et amat; alia vero in eo quod res in esse producit, et eas conservat et regit. Quia vero prima operatio perfectio operantis est, secunda vero perfectio facti; agens autem naturaliter prius est facto et causa ipsius: oportet quod prima dictarum operationum sit ratio secundae et eam praecedat naturaliter, sicut causa effectum. Quod quidem in rebus humanis manifeste apparet: consideratio enim et voluntas ar-

Medité en todas tus obras y consideré lo hecho por tus manos (Ps. 143,5)

No es posible conocer una cosa a perfección desconociendo su obrar, porque por el modo y clase de la acción se aprecia el alcance y carácter de la facultad, que a su vez muestra la naturaleza de la cosa, ya que todo agente tiende a obrar según la naturaleza que le cabe en suerte cuando va a obrar.

Mas hay dos clases de acciones, según enseña el Filósofo en el libro IX de los "Metafísicos": unas que permanecen en el agente y le perfeccionan, como el sentir, el entender y el querer; otras que tienen un efecto exterior y son perfección del efecto mismo que es resultado de la acción, como el calentar, el cortar y el edificar.

Ambas convienen a Dios: unas, en cuanto entiende, quiere, goza y ama; otras, en cuanto da el ser a las cosas, las conserva y las gobierna. Mas como las acciones de la primera clase son perfección del agente, y las de la segunda lo son del efecto, y, por otra parte, el agente precede por naturaleza al efecto y es causa del mismo, es natural que las primeras sean razón de las segundas y las precedan naturalmente, como la causa al efecto. Cosa que aparece manifiesta en lo humano, pues el plan y el propósito del arquitecto

son principio y razón de la edificación.

Por esto, la primera de estas acciones, como simple perfección del agente, se apropia el nombre de "operación" o de "acción", mientras que la segunda, por ser perfección de la obra, toma el nombre de "factura"; de donde viene "manufactura", pues así se llama a lo que procede del arquitecto en virtud de esta acción.

De la primera de estas acciones divinas ya hablamos en el libro anterior, donde se trató del conocimiento y voluntad divinos. De aquí que, para dar un tratado completo de la verdad divina, falta estudiar ahora la segunda clase de acciones, a saber: aquellas por las cuales Dios produce y gobierna las cosas.

El orden a seguir lo podemos tomar de las palabras que nos han servido de lema. En efecto, habla éste, en primer lugar, de lo perteneciente a la meditación de la primera clase de acciones al decir: "Medité en todas tus obras", refiriéndose "obras" al entender y querer divinos; y continúa hablando de la meditación de la "hechura", cuando dice: "y consideré lo hecho por tus manos", dándonos a entender con esto de "efectos de sus manos" el cielo, la tierra y todo aquello cuyo ser depende de Dios, como del arquitecto proceden las manos de obras.

tificis principium est et ratio aedificationis.

Prima igitur dictarum operationum, tanquam simplex operantis perfectio, "operationis" vindicat sibi nomen, vel etiam "actionis"; secunda vero, eo quod sit perfectio facti, "factionis" nomen assumit; unde "manufacta" dicuntur quae per actionem huiusmodi ab artifice in esse procedunt.

De prima quidem Dei operatione in praecedenti libro iam diximus, ubi est actum de cognitione et voluntate divina (cc. 44-102). Unde, ad completam divinae veritatis considerationem, restat nunc de secunda operatione tractare, per quam scilicet res producuntur et gubernantur a Deo.

Quem quidem ordinem ex praemissis verbis sumere possumus. Praemittit namque primae operationis meditationem, cum dicit, "Meditatus sum in omnibus operibus tuis": ut "operatio" ad divinum intelligere et velle referatur. Subiungit vero de factionis meditatione, cum dicit, "et in factis manuum tuarum meditabar": ut per "facta manuum ipsius" intelligamus caelum et terram, et omnia quae procedunt in esse a Deo sicut ab artifice manufacta procedunt.

CAPITULUM II

Quod consideratio creaturarum utilis est ad fidei instructionem

CAPITULO II

La consideración de las criaturas es útil para instruirse en la fe

La meditación de las obras divinas es necesaria para instruir a la fe humana acerca de Dios.

Primeramente, porque, de cualquier manera que meditemos tales obras, tenemos motivo para admirar y considerar la sabiduría divina;

Huiusmodi quidem divinorum factorum meditatio ad fidem humanam instruendam de Deo necessaria est.

Primo quidem, quia ex factorum meditatione divinam sapientiam utcumque possumus admirari et considerare. Ea enim quae

arte fiunt, ipsius artis sunt repraesentativa, utpote ad similitudinem artis facta. Deus autem sua sapientia res in esse produxit: propter quod in Psalmo (103, 24) dicitur: "Omnia in sapientia fecisti". Unde ex factorum consideratione divinam sapientiam colligere possumus, sicut in rebus factis per quandam communicationem suae similitudinis sparsam. Dicitur enim Eccli 1,10: "Effudit illam", scilicet sapientiam, "super omnia opera sua". Unde, cum Psalmus (138,6 sqq.) diceret, "Mirabilis facta est scientia tua ex me: confortata est, et non potero ad eam": et adiungeret divinae illuminationis auxilium, cum dicit, "Nox illuminatio mea" etc.; ex consideratione divinorum operum se adiutum ad divinam sapientiam cognoscendam confitetur, dicens: "Mirabilia opera tua, et anima mea cognoscet nimis".

Secundo, haec consideratio in admirationem altissimae Dei virtutis ducit: et per consequens in cordibus hominum reverentiam Dei parit. Oportet enim quod virtus facientis eminentior rebus factis intelligatur. Et ideo dicitur Sap. 13,4: "Si virtutem et opera eorum", scilicet caeli et stellarum et elementorum mundi, "mirati sunt", scilicet philosophi, "intelligant quoniam qui fecit haec, fortior est illis". Et Rom. 1,20 dicitur: "Invisibilia Dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque virtus eius et divinitas". Ex hac autem admiratione Dei timor procedit et reverentia. Unde dicitur Ier. 10,6.7: "Magnum est nomen tuum in fortitudine. Quis non timebit te, O Rex gentium?

Tertio, haec consideratio animas hominum in amorem divinae bonitatis accendit. Quicquid enim bonitatis et perfectionis in diversis creaturis particulariter distributum est, totum in ipso univer-

pues las obras de arte manifiestan el arte con que están hechas, y Dios produjo sabiamente las cosas en el ser, conforme a lo que se dice en el Salmo: "Todo lo hiciste con sabiduría". De donde, considerando tales obras, podemos inferir la sabiduría divina, hechas como están en virtud de cierta comunicación de semejanza que por ellas se encuentra desparramada, pues se dice en el Eclesiástico: "La diseminó—a la sabiduría—sobre todas sus obras". De aquí que al decir el Salmo: "Maravillosa se ha hecho tu ciencia en mí; se ha fortalecido y no podré con ella", y sobreañadir el auxilio de la iluminación divina, cuando dice: "La noche me esclarecerá", etc., manifiesta que la consideración de las obras divinas le ayuda a conocer la sabiduría divina. Así dice: "Admirables son tus obras, y mi alma de sobra las conoce".

En segundo lugar, esta consideración conduce a admirar el poder altísimo de Dios, y, por consiguiente, engendra reverencia a Dios en los corazones de los hombres; porque es natural suponer que el poder del que obra sea más excelente que las cosas hechas por él. Por esto se dice en el libro de la Sabiduría: "Los que hayan admirado el poder y obras de esas cosas—o sea, del cielo, estrellas y elementos del mundo, cual se admiran los filósofos—, entiendan que el que las hizo es más potente que ellas". Y en la Epístola a los Romanos se dice: "Lo invisible de Dios se alcanza a conocer por lo que ha sido hecho lo mismo que su poder sempiterno y divinidad". De este admirar a Dios procede el temor y la reverencia, según se dice en Jeremías: "Grande es tu nombre en fortaleza, ¿quién no te temerá, oh Rey de las gentes?"

En tercer lugar, esta consideración enciende a las almas de los hombres en el amor a la bondad divina, pues toda la bondad y perfección diseminada entre las criaturas se encuentra acumulada en El, como

en la fuente de toda bondad, según se demostró en el libro primero (capítulo 28).

Si, pues, la bondad, pulcritud y encanto de las criaturas cautiva tanto las almas humanas, la fontanal bondad del mismo Dios, comparada diligentemente con los arroyuelos de bondad encontrados en cada criatura, inflamará y arrebatará hacia sí a las almas de los hombres. Por esto dice el Salmo: "Me deleitaste, Señor, con tu obra, y transportado en gozo me quedé ante las obras de tus manos". Y en otra parte se dice de los hijos de los hombres: "Se saciarán de la abundancia de tu casa —como quien dice: de toda criatura—, y los abrevarás como en el torrente de tus delicias, porque en ti está la fuente de la vida". Y en el libro de la Sabiduría se dice contra algunos: "De lo que asemeja a lo bueno—esto es, las criaturas, que son buenas por cierta participación—no alcanzaron a conocer al que es", o sea, verdaderamente bueno, y aún más, la misma bondad, como quedó demostrado en el primer libro (cc. 37 y 38).

Por último, esta consideración sitúa a los hombres en cierta semejanza con la perfección divina, pues se demostró en el libro primero (capítulos 48 y 49) que Dios, conociéndose a sí mismo, ve en sí todo lo demás; y como quiera que la fe cristiana instruye al hombre principalmente sobre Dios, y por la luz de la divina revelación le hace conocedor de las criaturas, se efectúa en el hombre cierta semejanza con la sabiduría divina. De aquí que se diga: "Todos nosotros contemplamos a cara descubierta la gloria del Señor. nos transformamos en la misma imagen".

Así, pues, es evidente que la consideración de las criaturas tiene importancia para la instrucción de la fe cristiana. Por lo cual se dice: "Voy a traer a la memoria las obras del Señor y a pregonar lo que he visto. En la palabra del Señor están sus obras".

saliter est adunatum, sicut in fonte totius bonitatis, ut in primo libro (cc. 28, 40) ostensum est. Si igitur creaturarum bonitas, pulchritudo et suavitas sic animos hominum allicit, ipsius Dei fontana bonitas, rivulis bonitatum in singulis creaturis repertis diligenter comparata, animas hominum inflammatas totaliter ad se trahet. Unde in Psalmo (91,5) dicitur: "Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exultabo". Et alibi (35,9.10) de filiis hominus dicitur: "Inebriabuntur ab ubertate domus tuae", quasi totius creaturae, "et sicut torrente voluptatis tuae potabis eos: quoniam apud te est fons vitae". Et Sap. 13,1 dicitur contra quosdam: "Ex his quae videntur bona", scilicet creaturis, quae sunt bona per quandam participationem, "non potuerunt intelligere eum qui est", scilicet vere bonus, immo ipsa bonitas, ut in Primo (c. 38) ostensum est.

Quarto, haec consideratio homines in quadam similitudine divinae perfectionis constituit. Ostensum est enim in primo libro (c. 49 sqq.) quod Deus, cognoscendo seipsum, in se omnia alia intuetur. Cum igitur Christiana fides hominem de Deo principaliter instruit, et per lumen divinae revelationis eum creaturarum cognitorem facit, fit in homine quaedam divinae sapientiae similitudo. Hinc est quod dicitur II Cor. 3,18: "Nos vero omnes, revelata facie gloriam Domini speculantes, in eandem imaginem transformamur"...

Sic igitur patet quod consideratio creaturarum pertinet ad instructionem fidei Christianae. Et ideo dicitur Eccli. 42,15: "Memor ero operum Domini; et quae vidi annuntiabo: in sermonibus Domini opera eius".

CAPITULUM III

Quod cognoscere naturam creaturarum valet ad destruendum errores qui sunt circa Deum

CAPITULO III

El conocimiento de la naturaleza de las criaturas sirve para destruir los errores que haya acerca de Dios

Est etiam necessaria creaturarum consideratio non solum ad veritatis instructionem, sed etiam ad errores excludendos. Errores namque qui circa creaturam sunt, interdum a fidei veritate abducunt, secundum quod verae Dei cognitioni repugnant. Hoc autem multipliciter contingit.

Primo quidem, ex hoc quod creaturarum naturam ignorantes in hoc pervertuntur quandoque quod id quod non potest nisi ab alio esse, primam causam et Deum constituunt, nihil ultra creaturas quae videntur aestimantes: sicut fuerunt illi qui corpus quodcumque Deum aestimaverunt; de quibus dicitur Sap. 13,2: "Qui aut ignem, aut spiritum, aut citatum aerem, aut gyrum stellarum, aut nimiam aquam, aut solem et lunam, deos putaverunt".

Secundo, ex hoc quod id quod Dei solius est creaturis aliquibus adscribunt. Quod etiam ex errore circa creaturas contingit. Quod enim natura rei alicuius non patitur, ei non attribuitur nisi quia eius natura ignoratur: sicut si homini attribueretur habere tres pedes. Quod autem solius Dei est natura creaturae non patitur: sicut quod solius hominis est non patitur alterius rei natura. Ex hoc ergo quod natura creaturae ignoratur, praedictus error contingit. Et contra hunc errorem dicitur Sap. 14,21: "Incommunicabile nomen lignis et lapidibus imposue-

Es necesaria la consideración de las criaturas, no sólo para instruirse en la verdad, sino también para evitar los errores; pues los errores acerca de las criaturas alejan de la verdad de la fe en la medida en que se oponen al verdadero conocimiento de Dios. Lo cual ocurre de muchas maneras:

Constituyendo como causa primera y Dios a lo que no puede existir sin proceder de otro, juzgando no haber nada más allá de las criaturas; engaño en que caen a veces los que ignoran la naturaleza de las mismas, como ocurrió a aquellos que pensaron que cualquier cuerpo era Dios; de los cuales se dice: "Los que tomaron por dioses al fuego, al viento, al aire ligero, al círculo de los astros, al agua impetuosa, al sol y a la luna".

Atribuyendo a algunas criaturas lo que es propio de sólo Dios; cosa que ocurre también por errar acerca de las criaturas, porque no se atribuye a una cosa nada que sea incompatible con su naturaleza, sino porque se ignora su naturaleza, como si se dijese que el hombre tiene tres pies. Ahora bien, lo que es de sólo Dios no es compatible con la naturaleza de la criatura, como lo que es de sólo el hombre no es compatible con la naturaleza de otra cosa. De donde dicho error procede de que se ignora la naturaleza de la criatura.

Contra este error precisamente se dice en el libro de la Sabiduría: "Pusieron a las piedras y a los leños el nombre Incomunicable". En este

error se precipitan los que atribuyen la creación de las cosas, o el conocimiento de los futuros, o el obrar milagros a otras causas que a Dios.

Usurpando algo al poder divino que obra en las criaturas, por ignorar la naturaleza de las mismas, como se ve en los que establecen en las cosas dos principios, y en los que sostienen que las cosas proceden de Dios no por su divina voluntad, sino por necesidad natural; como también en aquellos que substraen a la divina providencia todas las cosas o algunas de ellas nada más o niegan que pueda obrar fuera del curso de la naturaleza.

Todo esto deroga el poder divino. Contra esto se dice en Job: "Juzgando al Omnipotente como quien nada puede hacer"; y en el libro de la Sabiduría: "Tú muestras tu poder cuando no te creen soberano en poder".

Considerándose el hombre—que es conducido por la fe a Dios como al último fin—por debajo de algunas criaturas a las que es superior, procediendo esto de que ignora la naturaleza de las cosas y, por consiguiente, su lugar correspondiente en el universo, cual se ve en los que subordinan la voluntad de los hombres a los astros, contra los cuales se dice en Jeremías: "No temáis a los fenómenos celestes, que a las gentes producen terror"; y en los que creen que los ángeles crean las almas, y que las almas de los hombres son mortales, y otras cosas semejantes. Todo lo cual rebaja la dignidad humana.

Con esto se evidencia, en conclusión, la falsedad de cierta sentencia de algunos que decían no importar nada a la verdad de la fe la opinión que cada uno pueda tener sobre las criaturas, con tal que se piense bien acerca de Dios, como expone San Agustín en el libro "Del origen del alma"; pues el error acerca de las criaturas redunda en una opinión falsa sobre Dios y, sometiéndola a cualesquiera otras causas, aparta a las

runt". In hunc errorem labuntur qui rerum creationem, vel futurorum cognitionem, vel miraculorum operationem, aliis causis quam Deo adscribunt.

Tertio vero, ex hoc quod divinae virtuti in creaturas operanti aliquid detrahitur per hoc quod creaturae natura ignoratur. Sicut patet in his qui duo rerum principia constituunt; et qui res non ex divina voluntate, sed ex necessitate naturae a Deo procedere asserunt; et illi etiam qui res, vel omnes vel quasdam, divinae providentiae subtrahunt; aut eam posse praeter solitum cursum operari negant. Haec enim omnia divinae derogant potestati. Contra quos dicitur Iob 22,17: "Quasi nihil possit facere Omnipotens, aestimabant eum"; et Sap. 12,17: "Virtutem ostendis tu, qui non crederis esse in virtute consummatus".

Quarto. Homo, qui per fidem in Deum ducitur sicut in ultimum finem, ex hoc quod ignorat naturas rerum, et per consequens gradum sui ordinis in universo, aliquibus creaturis se putat esse subiectum quibus superior est: ut patet in illis qui voluntates hominum astris supponunt, contra quos dicitur Ier. 10,2, "A signis caeli nolite metuere, quae gentes timent"; et in illis qui angelos creatores animarum existimant; et animas hominum esse mortales; et si qua similia hominum derogant dignitati.

Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiatur, ut Augustinus narrat in libro "De origine animae" (cf. l. 4, c. 4, fin.): nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo sententiam, et hominum mentes a Deo abducit, in

quem fides dirigere nititur, dum ipsas quibusdam aliis causis supponit.

Et ideo illis qui circa creaturas errant poenas sicut infidelibus Scriptura comminatur, dicens in Psalmo (27,5): "Quoniam non intellexerunt opera Domini et in opera manuum eius, destrues illos et non aedificabis eos"; et Sap. 2,21: "Haec cogitaverunt et erraverunt", et subiungit, "non iudicaverunt honorem animarum sanctarum".

mentes humanas de Dios, hacia el cual se esfuerza por dirigirlas la fe.

Por esto la Escritura amenaza a los que yerran acerca de las criaturas con las mismas penas que a los infieles, cuando dice en el Salmo: "Porque no entendieron las obras del Señor, las obras de sus manos, los destruirás y no los edificarás"; y en el libro de la Sabiduría: "Pensaron esto y se equivocaron", y sigue: "No estimaron el honor de las almas santas".

CAPITULUM IV

Quod aliter considerat de creaturis philosophus et theologus

CAPITULO IV

Distinto modo de considerar las criaturas el filósofo y el teólogo

Manifestum est autem ex praedictis quod considerationem circa creaturas habet doctrina fidei Christianae inquantum in eis resultat quaedam Dei similitudo, et inquantum error in ipsis inducit in divinorum errorem. Et sic alia ratione subiiciuntur praedictae doctrinae, et philosophiae humanae. Nam philosophia humana eas considerat secundum quod huiusmodi sunt: unde et secundum diversa rerum genera diversae partes philosophiae inveniuntur. Fides autem Christiana eas considerat, non inquantum huiusmodi, utpote ignem inquantum ignis est, sed inquantum divinam altitudinem repraesentat, et in ipsum Deum quoquo modo ordinatur. Ut enim Eccli. 42,16.17 dicitur, "Gloria Domini plenum est opus eius. Nonne Dominus fecit enarrare sanctos omnia mirabilia sua?"

Et propter hoc etiam alia circa creaturas et Philosophus et Fidelis considerat. Philosophus namque considerat illa quae eis secundum naturam propriam conveniunt: sicut igni ferri sursum. Fidelis autem ea solum considerat circa creaturas quae eis conveniunt secundum quod sunt

De lo dicho queda manifiesto que la consideración de las criaturas atañe a la doctrina de la fe cristiana, en cuanto resalta en ellas cierta semejanza de Dios y en cuanto el errar acerca de ellas induce a errar en lo divino. Pero dicha doctrina las considera bajo distintas razones que la filosofía humana. Porque la filosofía humana las considera en sí mismas; de donde, según las diversas clases de cosas que haya, aparecen las diversas partes de la filosofía. Mas la fe cristiana las considera no en sí mismas—como el fuego en cuanto fuego—, sino en cuanto representan la grandeza divina y de uno u otro modo se ordenan a Dios, pues como se dice en el Eclesiástico: "De la gloria de Dios está llena su obra. ¿Acaso no hizo el Señor que los santos enumerasen todas sus maravillas?"

Y he aquí cómo el filósofo considera acerca de las criaturas unas cosas; y otras el creyente; porque el filósofo considera lo que de ellas se puede considerar atendiendo a la propia naturaleza de las mismas, como ocurre con el hecho de que el fuego vaya hacia arriba; el creyente, sin embargo, sólo ve en las criaturas lo

que en ellas pueda encontrar de fundamento de relación con Dios, como que son creadas por Dios, que le están sometidas, etc.

De donde no se ha de achacar a imperfección de la doctrina de la fe el que pase de largo muchas propiedades de las cosas, como la figura del cielo y la cualidad del movimiento; pues ni siquiera el naturalista trata de aquellas propiedades de la línea que considera el geómetra, sino solamente aquellas que le atañen en cuanto es término del cuerpo natural.

Podría ocurrir que el filósofo y el creyente coincidiesen en algún tratado acerca de las criaturas, mas, en este caso, uno y otro las consideraría bajo distintos principios, pues el filósofo argumentaría acudiendo a las causas propias de las cosas, mientras que el creyente acudiría a la causa primera; por ejemplo: porque así está revelado por Dios, o porque esto resulta en gloria de Dios, o porque el poder de Dios es infinito. De aquí que se deba llamar a la teología suprema sabiduría, puesto que versa sobre la causa altísima, según aquello del Deuteronomio: "Esta es vuestra sabiduría y entendimiento a los ojos de los pueblos". Y por esto la sirve como a principal. Y, por lo mismo, la sabiduría divina parte a veces de principios de la filosofía humana, pues, aun entre los filósofos, la filosofía primera se sirve de las pruebas de todas las ciencias para mostrar su tesis.

De aquí se sigue también que una y otra doctrina proceden por distinto orden. Pues en la filosofía, que considera las criaturas en sí mismas y partiendo de ellas conduce al conocimiento de Dios, la consideración de las criaturas es la primera, y la de Dios la última. En la teología, que considera a las criaturas sólo en orden a Dios, lo primero es el conocimiento de Dios y después el de las criaturas. Y así este segundo conocimiento es más perfecto, como más semejante al conocimiento de Dios, quien, conociéndose a sí mismo, ve lo demás.

ad Deum relata: utpote, quod sunt a Deo creata, quod sunt Deo subiecta, et huiusmodi.

Unde non est ad imperfectionem doctrinae fidei imputandum si multas rerum proprietates praetermittat: ut caeli figuram, et motus qualitatem. Sic enim nec Naturalis circa lineam illas passiones considerat quas Geometra: sed solum ea quae accidunt sibi inquantum est terminus corporis naturalis.

Si qua vero circa creaturas communiter a Philosopho et Fideli considerantur, per alia et alia principia traduntur. Nam Philosophus argumentum assumit ex propriis rerum causis: Fidelis autem ex causa prima; ut puta, quia sic divinitus est traditum; vel quia hoc in gloriam Dei cedit; vel quia Dei potestas est infinita. Unde et ipsa maxima sapientia dici debet, utpote super altissimam causam considerans: secundum illud Deut. 4,6: "Haec est sapientia vestra et intellectus coram populis". Et propter hoc sibi, quasi principali, philosophia humana deservit. Et ideo interdum ex principiis philosophiae humanae sapientia divina procedit. Nam et apud philosophos Prima Philosophia utitur omnium scientiarum documentis ad suum propositum ostendendum.

Exinde etiam est quod non eodem ordine utraque doctrina procedit. Nam in doctrina philosophiae, quae creaturas secundum se considerat et ex eis in Dei cognitionem perducit, prima est consideratio de creaturis et ultima de Deo. In doctrina vero fidei, quae creaturas non nisi in ordine ad Deum considerat, primo est consideratio Dei et postmodum creaturarum. Et sic est perfectior: utpote Dei cognitioni similior, qui seipsum cognoscens alia intuetur.

Unde, secundum hunc ordinem, post ea quae de Deo in se in primo libro sunt dicta, de his quae ab ipso sunt restat prosequendum.

Por tanto, siguiendo este orden, después de lo dicho en el libro primero sobre Dios en sí considerado, debemos proseguir sobre lo restante, o sea, las cosas que proceden de El.

CAPITULUM V

Ordo dicendorum

CAPITULO V

Orden de los tratados

Erit autem hic prosecutionis ordo, ut primo agamus de productione rerum in esse (c. seq.); secundo, de earum distinctione (c. 39); tertio vero de ipsarum rerum productarum et distinctarum natura, quantum ad fidei pertinet veritatem (c. 46).

El orden de lo que tratamos a continuación es éste:

1) De la producción de las cosas en el ser.

2) De la distinción de las mismas.

3) De la naturaleza de estas cosas producidas y distinguidas en relación con la verdad de la fe.

CAPITULUM VI

Quod Deo competit ut sit aliis principium essendi

CAPITULO VI

Compete a Dios el ser principio del ser de todo lo demás

Supponentes igitur quae in superioribus ostensa sunt, ostendamus nunc quod competit Deo ut sit aliis essendi principium et causa.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 13), per demonstrationem Aristotelis, esse aliquam primam causam efficientem, quam Deum dicimus. Efficiens autem causa suos effectus ad esse conducit. Deus igitur aliis essendi causa existit.

Item. Ostensum est in primo libro (ibid.), per rationem eiusdem, esse aliquod primum movens immobile, quod Deum dicimus. Primum autem movens in quolibet ordine motuum est causa omnium

Suponiendo lo que en el libro anterior quedó demostrado, demostremos ahora que compete a Dios ser principio del ser y causa de lo demás.

Se probó más arriba (l. 1, c. 13) con razones de Aristóteles que existe una primera causa eficiente, que llamamos Dios. Ahora bien, la causa eficiente lleva sus efectos a la existencia. Luego Dios, causa del ser de todo lo demás, existe.

Se demostró en el libro primero con pruebas del mismo (l. 1, c. 13) que hay un primer motor inmóvil, que llamamos Dios. El primer motor, en cualquier orden de movimientos,

es causa de todos los movimientos que están en aquel orden. Luego, como muchas cosas sean producidas en el ser por los movimientos de los cielos, en cuyo orden es Dios el primer motor, según se demostró, es necesario que Dios sea la primera causa del ser de muchas cosas.

Lo que conviene de suyo a algo es necesario que esté en ello universalmente, como en el hombre lo racional y en el fuego el ir hacia arriba. Ahora bien, producir algún efecto conviene de suyo al ente en acto, porque en tanto un agente cualquiera obra en cuanto está en acto. Luego todo ente en acto tiende por naturaleza a producir algo existente en acto. Y como Dios, según sabemos por lo dicho en el libro primero (c. 16), es ser en acto, por eso le compete producir algún ser en acto, siendo causa de su existencia.

Es señal de perfección en las cosas inferiores que puedan hacer cosas semejantes a ellas, según atestigua el Filósofo en el libro "De los meteoros". Dios es el más perfecto, como dejamos demostrado en el libro primero (c. 28). Por consiguiente, le compete producir algún ser en acto semejante a sí, siendo así causa del ser.

Se declaró en el libro primero (c. 75) que Dios quiere comunicar su ser a otros por modo de semejanza. Mas es perfección de la voluntad que sea principio de la acción y movimiento, como se ve en el libro III "Del alma". Por lo tanto, siendo la voluntad divina perfecta, no le faltará poder para comunicar su ser a alguno por modo de semejanza, siendo causa de su ser.

Cuanto es más perfecto el principio de una acción, tanto puede extenderse dicha acción a más y más lejanos efectos; pues vemos que el fuego, si es débil, sólo calienta lo que está cerca; pero, si es intenso, también lo lejano. El acto puro, que es Dios, es más perfecto que el acto mezclado con potencia, como es el nuestro, porque el acto es el princi-

motuum qui sunt illius ordinis. Cum igitur multa ex motibus caeli producantur in esse, in quorum ordine Deum esse primum movens ostensum est, oportet quod Deus sit multis rebus causa essendi.

Amplius. Quod per se alicui convenit, universaliter ei inesse necesse est: sicut homini rationale, et igni sursum moveri. Agere autem aliquem effectum per se convenit enti in actu: nam unumquodque agens secundum hoc agit quod in actu est. Omne igitur ens actu natum est agere aliquid actu existens. Sed Deus est ens actu, ut in primo libro (c. 16) ostensum est. Igitur sibi competit agere aliquid ens actu, cui sit causa essendi.

Adhuc. Signum perfectionis in rebus inferioribus est quod possunt sibi similia facere: ut patet per Philosophum, in IV "Meteororum" (c. 3, 1; 380 a). Deus autem est maxime perfectus, ut in primo libro (c. 28) ostensum est. Ipsi igitur competit facere aliquid sibi simile ens in actu, ut sic sit causa essendi.

Item. Ostensum est in primo libro (c. 75) quod Deus vult suum esse aliis communicare per modum similitudinis. De perfectione autem voluntatis est quod sit actionis et motus principium: ut patet in III "De anima" (c. 10; 433 a). Cum igitur divina voluntas sit perfecta, non deerit ei virtus communicandi esse suum alicui per modum similitudinis. Et sic erit ei causa essendi.

Adhuc. Quanto alicuius actionis principium est perfectius, tanto actionem suam potest in plura extendere et magis remota: ignis enim, si sit debilis, solum propinqua calefacit; si autem sit fortis, etiam remota. Actus autem purus, qui Deus est, perfectior est quam actus potentiae permixtus, sicut in nobis est. Actus autem actionis principium est.

Cum igitur per actum qui in nobis est possumus non solum in actiones in nobis manentes, sicut sunt intelligere et velle, sed etiam in actiones quae in exteriora tendunt, per quas aliqua facta producimus; multo magis Deus potest, per hoc quod actu est, non solum intelligere et velle, sed etiam producere effectum. Et sic potest aliis esse causa essendi.

Hinc est quod dicitur Iob 5,9: "Qui facit magna et mirabilia et inscrutabilia absque numero".

pio de la acción; y así, si por nuestro acto estamos facultados no sólo para acciones inmanentes, como el entender y el querer, sino también para acciones que terminan en cosas exteriores, por las cuales producimos ciertas obras, mucho más Dios puede, por razón del acto que es, no sólo entender y querer, sino también producir un efecto. Y de este modo es causa del ser de las cosas. De aquí lo que se dice en Job: "El que hace cosas grandes, maravillosas e insondables sin fin".

CAPITULUM VII

Quod in Deo sit potentia activa

CAPITULO VII

En Dios hay potencia activa

Ex hoc autem apparet quod Deus est potens, et quod ei convenienter potentia activa attribuitur.

Potentia enim activa est principium agendi in aliud secundum quod est aliud. Deo autem convenit esse aliis principium essendi. Ergo convenit sibi esse potentem.

Amplius. Sicut potentia passiva sequitur ens in potentia, ita potentia activa sequitur ens in actu: unumquodque enim ex hoc agit quod est actu, patitur vero ex hoc quod est potentia. Sed Deo convenit esse actu. Igitur convenit sibi potentia activa.

Adhuc. Divina perfectio omnium perfectiones in se includit, ut in primo libro (c. 28) ostensum est. Virtus autem activa de perfectione rei est: unumquodque enim tanto maioris virtutis invenitur quanto perfectius est. Virtus igitur activa Deo non potest deesse.

Praeterea. Omne quod agit potens est agere: nam quod non potest agere, impossibile est agere; et quod impossibile est agere, ne-

Con esto se ve claro que Dios es potente y que con razón se le atribuye la potencia activa. Pues:

La potencia activa es el principio de obrar en otro en tanto que es otro. A Dios le es conforme ser principio de la existencia de las demás cosas. Luego a Él se le puede atribuir ser potente.

Como la potencia pasiva resulta del ser en potencia, así la potencia activa resulta del ser en acto, pues cada uno obra en cuanto está en acto y recibe en cuanto está en potencia. Ahora bien, a Dios compete ser en acto. Luego le compete la potencia activa.

La perfección divina encierra en sí todas las perfecciones, como consta por el libro primero (c. 28). La potencia activa es integrante de la perfección de la cosa, pues cuanto más perfecta es una cosa, tanto más potencia tiene. Por tanto, no le puede faltar a Dios la potencia activa.

Todo el que obra puede obrar, porque el que no puede obrar es imposible que obre, y el que está imposibilitado para obrar necesaria-

mente no obra. Mas Dios es agente y moviente, como se demostró anteriormente (l. 1, c. 13). Luego puede obrar, y con todo derecho se le atribuye la potencia activa, aunque no la pasiva.

Por esto se dice en el Salmo: "Poderoso eres, Señor". Y en otro lugar: "Tu poder y tu justicia, ¡oh Dios!, hasta en lo más alto, las maravillas que hiciste".

esse est non agere. Deus autem est agens et movens, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Igitur potens est agere; et potentia ei convenienter adscribitur activa, sed non passiva.

Hinc est quod in Psalmo (88,9) dicitur: "Potens es, Domine". Et alibi (70,18.19): "Potentiam tuam, Deus, et iustitiam tuam usque in altissima quae fecisti magnalia".

CAPITULUM VIII
Quod Dei potentia sit eius substantia

CAPITULO VIII
La potencia de Dios es su substancia

De aquí se puede pasar adelante concluyendo que la potencia divina es la misma substancia de Dios. Pues:

La potencia activa le compete a alguno en tanto que está en acto. Pero Dios no es un ente en acto en virtud de otro acto distinto de sí, puesto que en El no hay potencialidad alguna, conforme a lo que se dijo en el primer libro (cc. 16 y 17), sino que El es el acto mismo. Luego El mismo es su potencia.

Todo potente, sin ser su propia potencia, es potente por participación de una potencia ajena. Ahora bien, en Dios no cabe participación, por ser El mismo su ser, como quedó probado en el primer libro (c. 22). Luego El es su potencia.

La potencia activa forma parte de la perfección de la cosa, como se ve por lo dicho. Por otra parte, toda la perfección divina está contenida en su mismo ser, como se ha demostrado en el libro primero (c. 28). Por consiguiente, la potencia divina no es cosa distinta del ser mismo de Dios. Pero Dios es su mismo ser, como consta por el mismo libro (c. 22). Luego es su potencia.

En las cosas cuyas potencias no se identifican con su substancia, tales potencias son accidentes; de donde la potencia natural se cataloga en la segunda especie de "cualidad". Pero en Dios no puede haber accidente alguno; se dejó sentado en el primer libro (c. 23). Luego Dios es su potencia.

Todo lo que tiene su razón de ser en otro, se reduce a lo que tiene su razón de ser en sí mismo como a su principio. Ahora bien, a Dios se reducen todos los demás agentes como al agente primero, porque es un agente que tiene en sí la razón de su obrar. Mas lo que tiene la razón de su obrar obra por su esencia, y, por otra parte, aquello por lo que alguien obra es su potencia activa. Luego la esencia de Dios es su potencia activa.

Ex hoc autem ulterius concludi potest quod divina potentia sit ipsa Dei substantia.

Potentia enim activa competit alicui secundum quod est actu. Deus autem est actus ipse, non autem est ens actu per aliquem actum qui non sit quod est ipse: cum in eo nulla sit potentialitas, ut in primo libro (c. 16) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

Adhuc. Omnis potens qui non est sua potentia, est potens participatione potentiae alicuius. De Deo autem nihil potest dici participative: cum sit ipsum suum esse, ut in primo libro (c. 22) ostensum est. Est igitur ipse sua potentia.

Amplius. Potentia activa ad perfectionem rei pertinet, ut ex praedictis (c. praec.) patet. Omnis autem divina perfectio in ipso suo esse continetur, ut in primo libro (c. 28) ostensum est. Divina igitur potentia non est aliud ab ipso esse eius. Deus autem est suum esse, ut in primo libro (c. 22) ostensum est. Est igitur sua potentia.

Item. In rebus quarum potentiae non sunt earum substantiae, ipsae potentiae sunt accidentia: unde potentia naturalis in secunda specie "qualitatis" ponitur. In Deo autem non potest esse aliquod accidens: ut in Primo (c. 23) ostensum est. Deus igitur est sua potentia.

Praeterea. Omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se sicut ad primum. Alia vero agentia reducuntur in Deum sicut in primum agens. Est igitur agens per se. Quod autem per se agit, per suam essentiam agit. Id autem quo quis agit, est eius activa potentia. Ipsa igitur Dei essentia est eius activa potentia.

CAPITULUM IX
Quod Dei potentia sit eius actio

CAPITULO IX
La potencia de Dios es su acción

Ex hoc autem ostendi potest quod potentia Dei non sit aliud quam sua actio.

Quae enim uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Divina autem potentia est eius substantia, ut ostensum est (c. praec.). Eius etiam actio est eius substantia, ut in primo libro (c. 45) ostensum est de intellectuali operatione: eadem enim ratio in aliis competit. Igitur in Deo non est aliud potentia et aliud actio.

Item. Actio alicuius rei est complementum quoddam potentiae eius: comparatur enim ad pontentiam sicut actus secundus ad primum. Divina autem potentia non completur alio quam seipso: cum sit ipsa Dei essentia. In

Con esto se puede demostrar que la potencia de Dios no es otra cosa que su acción. Pues:

Las cosas que son idénticas a una (tercera), son idénticas entre sí. La potencia divina es su misma substancia, como queda declarado (c. 8), lo mismo que su acción es su substancia, según se ha demostrado en el libro primero al tratar de la acción intelectual (c. 45), pues la misma razón vale para las demás acciones. Luego en Dios no son cosas distintas la potencia y la acción.

La acción de una cosa es cierto complemento de su potencia, pues es, respecto a su potencia, lo que el acto segundo al primero. La potencia divina no tiene como complemento acto alguno distinto de aquel que es su misma potencia, por ser ésta la esencia misma de Dios. Luego en Dios

no son cosas distintas la potencia y la acción.

Así como la potencia activa es en cierta manera un agente, así su esencia es un cierto ente. Ahora bien, la potencia divina, según se acaba de demostrar (c. 8), es su esencia, por lo que su obrar es su ser. Mas su ser es su substancia. Luego la acción divina es su substancia. Y así, la conclusión es idéntica.

La acción que no es la substancia del agente está en él como el accidente en el sujeto. Y, en este caso, la "acción" se cuenta como uno de los nueve predicamentos del accidente. Mas en Dios no puede haber nada a manera de accidente. Luego la acción de Dios no se distingue de su substancia y de su potencia.

Deo igitur non est aliud potentia et aliud actio.

Amplius. Sicut potentia activa est aliquid agens, ita essentia eius est aliquid ens. Sed divina potentia est eius essentia, ut ostensum est (cf. arg. praec.). Ergo suum agere est suum esse. Sed eius esse est sua substantia. Ergo divina actio est sua substantia. Et sic ut prius.

Adhuc. Actio quae non est substantia agentis, inest ei sicut accidens subiecto: unde et "actio" unum inter novem praedicamenta accidentis computatur. In Deo autem non potest esse aliquid per modum accidentis. In Deo igitur sua actio non est aliud a sua substantia et sua potentia.

CAPITULUM X
Qualiter potentia in Deo dicatur

CAPITULO X
Cómo se atribuye la noción de potencia a Dios

Como nada es principio de sí mismo, siendo la acción divina su misma potencia, queda manifiesto con lo dicho que la noción de potencia, aplicada a Dios, no significa principio de la acción, sino principio del efecto. Y como la potencia en su razón de principio importa respecto a otro, pues la potencia activa es "principio del obrar sobre otro", según testimonio de Aristóteles en el libro V de los "Metafísicos", es claro que la noción de potencia se aplica a Dios atendiendo a la relación real con los efectos, y no a la relación con su acción, a no ser según nuestro modo de entender, en cuanto que nuestro entendimiento considera con diversos conceptos a una y a otra, a la potencia divina y a su acción (que en realidad son lo mismo). De donde, en el caso de que correspondan a Dios ciertas acciones que no

Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam eius potentia, manifestum est ex praedictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti. Et quia potentia respectum ad alterum importat in ratione principii, est enim potentia activa "principium agendi in aliud", ut patet per Philosophum in V "Metaph." (IV, 12, 1, 10, 11; 1019 a); manifestum est quod potentia dicitur in Deo per respectum ad facta, secundum rei veritatem; non per respectum ad actionem nisi secundum modum intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat, divinam scilicet potentiam et eius actionem. Unde, si aliquae actiones Deo conveniant quae non in aliquod factum

transeant sed maneant in agente, respectu harum non dicetur in Deo potentia nisi secundum modum intelligendi, non secundum rei veritatem. Huiusmodi autem actiones sunt intelligere et velle. Potentia igitur Dei, proprie loquendo, non respicit huiusmodi actiones, sed solos effectus. Intellectus igitur et voluntas in Deo non sunt ut potentiae, sed solum ut actiones.

Patet etiam ex praedictis quod multitudo actionum quae Deo attribuitur, ut intelligere, velle, producere res, et similia, non sunt diversae res: cum quaelibet harum actionum in Deo sit ipsum eius esse, quod est unum et idem. Quomodo autem multiplicitas significationis unius rei veritati non praeiudicet, ex his quae in primo libro (cc. 31, 35) ostensa sunt, manifestum esse potest.

terminan en efecto alguno, sino que se queden en el agente, respecto a éstas no se podrá aplicar a Dios la potencia realmente, sino sólo según nuestro modo de entender. Tales acciones son entender y querer. De donde la potencia en Dios, propiamente hablando, no mira a tales acciones, sino solamente a los efectos. Luego el entendimiento y la voluntad en Dios no se consideran como potencias, sino solamente como acciones.

Lo anterior demuestra también que dichas acciones que se atribuyen a Dios, como entender, querer, producir las cosas y otras semejantes, no son realidades distintas, puesto que cualquier acción de éstas es el mismo Dios, que es uno e idéntico. Ahora bien, como la multiplicidad de significación de una misma cosa no perjudica a su verdad, se puede poner de manifiesto por lo dicho en el libro primero (cc. 31, 35).

CAPITULUM XI
Quod de Deo dicitur aliquid relative ad creaturas

CAPITULO XI
De Dios se predica algo en relación a las criaturas

Cum autem potentia Deo conveniat respectu suorum effectuum; potentia autem rationem principii habeat, ut dictum est (c. praec.); principium autem relative ad principiatum dicitur: manifestum est quod aliquid relative potest dici de Deo in respectu suorum effectuum.

Item. Non potest intelligi aliquid relative dici ad alterum nisi e converso illud relative diceretur ad ipsum. Sed res aliae relative dicuntur ad Deum: utpote secundum suum esse, quod a Deo habent, ut ostensum est (c. 6), ab ipso dependentes. Deus igitur e converso relative ad creaturas dicetur.

Adhuc. Similitudo est relatio

Puesto que la potencia es atribuible a Dios por respecto a sus efectos, y la potencia tiene razón de principio, según se ha dicho (c. 10), y, además, el principio se llama tal con relación a lo principiado, es evidente que se puede predicar de Dios algo relativamente mirando a sus efectos.

Es incomprensible que una cosa sea relativa a otra sin que ésta, a la vez, se relacione con aquélla. Si, pues, todas las cosas se consideran con relación a Dios, porque de El han recibido su ser, según se ha probado (c. 6), y de El dependen, Dios, a la inversa, se considerará en relación con las criaturas.

La semejanza es una cierta rela-

ción. Mas Dios, como cualquier otro agente, produce algo semejante a sí. Luego algo se predica de El de manera relativa.

La ciencia implica relación con lo sabido. Dios tiene ciencia, no sólo de sí mismo, sino también de lo demás. Luego algo se predica de Dios relativamente a lo demás.

El motor se define con relación a lo movido, y el agente con relación al efecto. Pero Dios es agente y moviente no movido, como ya se ha demostrado (l. 1, c. 13). Luego se predican de El relaciones.

"Lo primero" importa cierta relación; lo mismo se ha de decir de "lo sumo"; y en el libro primero se demostró (cc. 13 y 14) que El es el primer ente y el sumo bien.

Está, pues, probado, que se predican muchas cosas de Dios de manera relativa.

quaedam. Deus autem, sicut et cetera agentia, sibi simile agit (l. 1, c. 29). Dicitur igitur aliquid relative de ipso.

Amplius. Scientia ad scitum relative dicitur. Deus autem non solum sui ipsius, sed etiam aliorum scientiam habet. Igitur aliquid relative dicitur de Deo ad alia.

Adhuc. Movens dicitur relative ad motum, et agens ad factum. Deus autem est agens et movens non motum, ut ostensum est (l. 1, c. 13). Dicuntur igitur de ipso relationes.

Item. "Primum" relationem quandam importat; similiter "summum". Ostensum est autem in Primo (cc. 13, 41) ipsum esse primum ens et summum bonum.

Patet igitur quod multa de Deo relative dicuntur.

CAPITULUM XII

Quod relationes dictae de Deo ad creaturas non sunt realiter in Deo

CAPITULO XII

Las relaciones atribuídas a Dios en orden a las criaturas no son reales por parte de Dios

Tales relaciones a sus efectos no pueden darse realmente en Dios.

No podrían darse en Dios como accidentes en sujeto, pues en El no hay accidente alguno, como se demostró en el primer libro (c. 23). Tampoco podrían ser la misma substancia divina, porque siendo lo relativo "lo que en su ser se encuentra en un cierto comportamiento con otro", como dice el Filósofo en el libro "De los predicamentos", se seguiría razonablemente que la substancia divina en sí misma se predicaría de otro. Ahora bien, aquello cuyo ser mira a otra cosa depende en cierta manera de ella, puesto que no puede ser ni ser entendido sin ella; de donde ocurriría que la substancia divina dependería de algo

Huiusmodi autem relationes quae sunt ad suos effectus, realiter in Deo esse non possunt.

Non enim in eo esse possent sicut accidentia in subiecto: cum in ipso nullum sit accidens, ut in primo libro (c. 23) ostensum est.— Nec etiam possent esse ipsa Dei substantia. Cum enim relativa sint "quae secundum suum esse ad aliud quodammodo se habent", ut Philosophus dicit in "Praedicamentis" (c. 5, 1, 2; 6 a), oporteret quod Dei substantia hoc ipsum quod est ad aliud diceretur. Quod autem ipsum quod est ad aliud dicitur, quodammodo ab ipso dependet: cum nec esse nec intelligi sine eo possit. Oporteret igitur quod Dei substantia ab alio extrinseco esset dependens. Et sic

non esset per seipsum necesse esse, ut in primo libro (c. 13) ostensum est. Non sunt igitur huiusmodi relationes secundum rem in Deo.

Item. Ostensum est in Primo (c. 13) quod Deus omnium entium est prima mensura. Comparatur igitur Deus ad alia entia sicut scibile ad scientiam nostram, quod eius mensura est: nam "ex eo quod res est vel non est, opinio et oratio vera vel falsa est", secundum Philosophum in "Praedicamentis" (c. 3, 22; 4 b). Scibile autem licet ad scientiam relative dicatur, tamen relatio secundum rem in scibili non est, sed in scientia tantum: unde secundum Philosophum, in V "Metaph." (IV, 15, 8; 1021 a), scibile dicitur relative, "non quia ipsum referatur, sed quia aliud refertur ad ipsum". Dictae igitur relationes in Deo non sunt realiter.

Adhuc. Relationes praedictae dicuntur de Deo non solum respectu eorum quae sunt actu, sed respectu eorum quae sunt in potentia: quia et eorum scientiam habet, et respectu eorum dicitur et primum ens et summum bonum. Sed eius quod est actu ad id quod non est actu sed potentia, non sunt relationes reales: alias sequeretur quod essent infinitae relationes actu in eodem, cum numeri infiniti in potentia sint maiores binario, quibus omnibus ipse est prior. Deus autem non aliter refertur ad ea quae sunt actu quam ad ea quae sunt potentia: quia non mutatur ex hoc quod aliqua producit. Non igitur refertur ad alia per relationem realiter in ipso existentem.

Amplius. Cuicumque aliquid de novo advenit, necesse est illud mutari, vel per se vel per accidens. Relationes autem quaedam de novo dicuntur de Deo: sicut

extrínseco, y de esta manera no sería por sí misma un ser necesario, como quedó probado en el libro primero. Luego tales relaciones no son reales por parte de Dios.

Quedó asentado en el primer libro (c. 28) que Dios es la primera medida de todos los seres. Queda comparado, por tanto, Dios con los demás entes, como lo cognoscible a nuestra ciencia, de la que es medida; porque "el que la cosa sea o no sea hace que el dictamen y la proposición sean verdaderos o falsos", según atestigua el Filósofo en el libro "De los predicamentos". Mas, aunque el cognoscible se diga con relación a la ciencia, sin embargo no hay relación real en el cognoscible, sino solamente en la ciencia; de donde, según el Filósofo, en el libro V de los "Metafísicos", lo cognoscible tiene significación relativa, pero no porque él se relacione, sino porque algo se refiere a él. En conclusión: dichas relaciones no se encuentran en Dios realmente.

Las antedichas relaciones se predican de Dios no sólo respecto a las cosas que están en acto, sino también respecto a las que están en potencia, porque tiene ciencia de ellas y respecto a ellas se llama también primer ente y sumo bien. Mas las relaciones que hay entre un ser en acto y un ser que no está en acto, sino en potencia, no son reales; pues de lo contrario se seguiría que habría relaciones actualmente infinitas en una misma cosa, como, por ejemplo, son infinitos en potencia los números mayores que el dos, que antecede a todos ellos. Ahora bien, la relación que hay entre Dios y lo que está en acto es idéntica por parte de Dios a la que hay entre El y lo que está en potencia, pues no sufre cambio por producir las cosas. Luego no se relaciona con las otras cosas en virtud de una relación que exista en El realmente.

Es necesario que haya mutación, sea esencial o accidental, en aquello a lo que le sobreviene algo de nuevo. Algunas relaciones se predican de

nuevo de Dios, como ser gobernador de una cosa que de nuevo comienza a ser. Si, pues, se predicase de Dios alguna relación como realmente existente en El, consiguientemente sobrevendría a Dios algo de nuevo, contrario a lo que se demostró en el libro primero (c. 13).

quod est Dominus aut gubernator huius rei quae de novo incipit esse. Si igitur praedicaretur aliqua relatio realiter in Deo existens, sequeretur quod aliquid Deo de novo adveniret, et sic quod mutaretur vel per se vel per accidens. Cuius contrarium in primo libro (c. 13) ostensum est.

CAPITULUM XIII ET XIV

Quomodo praedictae relationes de Deo dicantur

CAPITULOS XIII Y XIV

Cómo se predican tales relaciones de Dios

No se puede decir que tales relaciones existen fuera como si fuesen ciertas cosas fuera de Dios.

Si así fuese, siendo Dios el primer ente y el sumo bien, sería necesario acudir a otras relaciones en Dios que le pusiesen en comunicación con aquellas otras que se han supuesto como cosas. Y si a éstas se las conceptúa de nuevo como cosas, será necesario admitir otras terceras, y así indefinidamente. Por tanto, las relaciones por las que se relaciona Dios con las otras cosas no son cosa alguna que exista fuera de Dios.

La predicación denominativa puede verificarse de dos maneras: predicando de una cosa algo que está fuera de ella, como por razón del lugar se dice que alguien está "en alguna parte", y por razón del tiempo, que está "alguna vez"; o predicando de ella algo que le es inherente, como por razón de la blancura se dice que está "blanco". Ahora bien, en la relación no se encuentra nada que permita ser denominada como algo existente fuera, sino como algo inherente; pues no llamamos padre a alguien si no es por razón de la paternidad que hay en él. Por tanto, habiéndose demostrado que en El no son reales y que, sin embargo, se predican de El, resta por decir que se le atribuyen según nuestro modo de entender solamente, o sea, en cuanto que todas las cosas se refieren a El; pues nuestro entendimiento, al entender la relación que tiene una cosa con otra, coentiende la relación que tiene ésta con aquélla, aunque en realidad a veces no haya tal relación.

Con esto queda también claro que dichas relaciones se predican de Dios de distinto modo como se predica lo demás. Porque todo lo demás, como la sabiduría y la voluntad, son predicados de su esencia; pero de ninguna manera estas dos relaciones, sino solamente según nuestro entender. Pero esto no quiere decir que haya falsedad en el entendimiento, pues por lo mismo que nuestro entendimiento entiende que las relaciones de los efectos divinos terminan en el mismo Dios, le atribuye a El mismo relativamente ciertas cosas, a la manera como entendemos y definimos lo cognoscible relativamente, por la relación que guarda con él la ciencia.

[CAPITULO XIV.] Queda con esto demostrado también que no se opone a la divina simplicidad atribuir pluralidad de relaciones a Dios, aunque no afecten a su esencia, pues son fruto del entender. Efectivamente, nada empece a nuestro entendimiento entender muchas cosas y referirse de muy diversas maneras a algo que es en sí simple, considerando de este modo tal simple bajo variadas relaciones. Pues cuanto algo es más simple, tanta más potencialidad tiene y es principio de más cosas; y por esto se le entiende mucho más relacionado, así como el punto es principio de más cosas que la línea, y la línea que la superficie. Luego el hecho mismo de que se consideren en Dios muchas relaciones atestigua su simplicidad suma.

Non autem potest dici quod relationes praedictae sint existentes exterius quasi res aliquae extra Deum.

Cum enim Deus sit primum entium et summum bonorum, oporteret ad illas etiam relationes, quae sunt aliquae res, Dei relationes alias considerare. Et si illae iterum sint res aliquae, oportebit iterum tertias relationes adinvenire. Et sic in infinitum. Non igitur relationes quibus Deus ad res alias refertur, sunt res aliquae extra Deum existentes.

Item. Duplex est modus quo aliquid denominative praedicatur. Denominatur enim aliquid ab eo quod extra ipsum est, sicut a loco dicitur aliquis esse "alicubi", et a tempore "aliquando": aliquid vero denominatur ab eo quod inest, sicut ab albedine "albus". A relatione vero non invenitur aliquid denominari quasi exterius existente, sed inhaerente: non enim denominatur aliquis pater nisi a paternitate quae ei inest. Non igitur potest esse quod relationes quibus Deus ad creaturas refertur, sint res aliquae extra ipsum.

Cum igitur ostensum sit (c. praec.) quod non sint in ipso realiter, et tamen dicuntur de eo, relinquitur quod ei attribuantur solum secundum intelligentiae

modum, ex eo quod alia referuntur ad ipsum. Intellectus enim noster, intelligendo aliquid referri ad alterum, co-intelligit relationem illius ad ipsum: quamvis secundum rem quandoque non referatur.

Et sic etiam patet quod alio modo dicuntur de Deo praedictae relationes, et alia quae de Deo praedicantur. Nam omnia alia, ut sapientia, voluntas, eius essentiam praedicant: relationes vero praedictae minime, sed secundum modum intelligendi tantum. Nec tamen intellectus est falsus. Ex hoc enim ipso quod intellectus noster intelligit relationes divinorum effectuum terminari in ipsum Deum, aliqua praedicat relative de ipso: sicut et scibile relative intelligimus et significamus ex hoc quod scientia refertur ad ipsum.

[CAPITULUM XIV.] Patet etiam ex his quod divinae simplicitati non derogat si multae relationes de ipso dicuntur, quamvis eius essentiam non significent: quia sequuntur intelligendi modum. Nihil enim prohibet intellectum nostrum intelligere multa, et multipliciter referri ad id quod est in se simplex, ut sic ipsum simplex sub multiplici relatione consideret. Et quanto aliquid est magis simplex, tanto est maioris virtutis et plurium principium; ac per hoc multiplicius relatum intelligitur: sicut punctum plurium est principium quam linea, et linea quam superficies. Hoc igitur ipsum quod multa relative de Deo dicuntur, eius summae simplicitati attestatur.

CAPITULUM XV
Quod Deus sit omnibus causa essendi

CAPITULO XV
Dios es causa de todo cuanto existe

Demostrado que Dios es principio de ser de algunas cosas, debemos demostrar a continuación que todo cuanto existe fuera de El, existe por El.

Todo lo que conviene a alguno y no en razón de su mismo ser, le conviene por razón de alguna causa, como "lo blanco" al hombre; porque lo que no tiene causa es primero e inmediato; de donde es necesario que exista por sí y en virtud de su mismo ser. Ahora bien, es imposible que una cosa convenga a dos, y a uno y a otro en razón de su ser propio; porque lo que se predica de otro, en razón de su ser propio, no le excede, así como el tener tres ángulos iguales a dos rectos no excede al triángulo. En consecuencia, si algo conviene a dos, no será a uno y a otro en razón de su propio ser. Es, pues, imposible que una cosa se predique de dos y de ninguna de ellas se predique como causa, sino que es necesario que o una sea causa de la otra, como el fuego es causa del calor en el cuerpo mixto, por más que se diga de uno y otro que están "calientes"; o es necesario que un tercero sea causa de uno y otro, como el fuego es causa de que luzcan dos velas. Pero el "ser" se predica de todo lo que es. Luego es imposible que haya dos cosas que no tengan causa de ser, sino que es preciso que una y otra tengan causa o que la una sea causa de ser de la otra. Es necesario, por tanto, que todo aquello que de alguna manera es, proceda de aquel que no tiene causa de ser. Pero anteriormente mostramos (l. 1, c. 13) que tal ser que no tiene causa de ser es Dios. Luego todo aquello que existe

Quia vero ostensum est (c. 6) quod Deus est aliquibus essendi principium, oportet ulterius ostendere quod nihil praeter ipsum est nisi ab ipso.

Omne enim quod alicui convenit non secundum quod ipsum est, per aliquam causam convenit ei, sicut "album" homini: nam quod causam non habet, primum et immediatum est, unde necesse est ut sit per se et secundum quod ipsum. Impossibile est autem aliquod unum duobus convenire et utrique secundum quod ipsum. Quod enim de aliquo secundum quod ipsum dicitur, ipsum non excedit: sicut habere tres angulos duobus rectis aequales non excedit triangulum. Si igitur aliquid duobus conveniat, non conveniet utrique secundum quod ipsum est. Impossibile est igitur aliquod unum de duobus praedicari ita quod de neutro per causam dicatur, sed oportet vel unum esse alterius causam, sicut ignis est causa caloris corpori mixto, cum tamen utrumque "calidum" dicatur; vel oportet quod aliquod tertium sit causa utrique, sicut duabus candelis ignis est causa lucendi. "Esse" autem dicitur de omni eo quod est. Impossibile est igitur esse aliqua duo quorum neutrum habeat causam essendi, sed oportet utrumque acceptorum esse per causam, vel alterum alteri esse causam essendi. Oportet igitur quod ab illo cui nihil est causa essendi, sit omne illud quod quocumque modo est. Deum autem supra (l. 1, c. 13) ostendimus huiusmodi ens esse cui nihil sit causa essendi. Ab eo igitur est omne quod quocumque

modo est.—Si autem dicatur quod "ens" non est praedicatum univocum, nihil minus praedicta conclusio sequitur. Non enim de multis aequivoce dicitur, sed per analogiam: et sic oportet fieri reductionem in unum.

Amplius. Quod alicui convenit ex sua natura, non ex alia causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest. Si enim naturae aliquid essentiale subtrahitur vel additur, iam altera natura erit: sicut et in numeris accidit, in quibus unitas addita vel subtracta speciem variat. Si autem, natura vel quidditate rei integra manente, aliquid minoratum inveniatur, iam patet quod illud non simpliciter dependet ex illa natura, sed ex aliquo alio, per cuius remotionem minoratur. Quod igitur alicui minus convenit quam aliis, non convenit ei ex sua natura tantum, sed ex alia causa. Illud igitur erit causa omnium in aliquo genere cui maxime competit illius generis praedicatio: unde et quod maxime calidum est videmus esse causam caloris in omnibus calidis, et quod maxime lucidum causam omnium lucidorum. Deus autem est maxime ens, ut in primo libro (l. c.) ostensum est. Ipse igitur est causa omnium de quibus "ens" praedicatur.

Adhuc. Secundum ordinem effectuum oportet esse ordinem causarum: eo quod effectus causis suis proportionati sunt. Unde oportet quod, sicut effectus proprii reducuntur in causas proprias, ita id quod commune est in effectibus propriis, reducatur in aliquam causam communem: sicut supra particulares causas generationis huius vel illius est sol universalis causa generationis; et rex est universalis causa regiminis in regno, supra praepo-

de alguna manera, procede de El.—Y si se alega que el "ente" no es predicado unívoco, no atenúa en nada el vigor de la conclusión. Pues no se predica de muchos equívocamente, sino analógicamente; y así es como se debe verificar la reducción a la unidad.

Lo que conviene a alguno por naturaleza y no por otra causa, no puede hallarse en él minimizado y deficiente, porque, si se le quita o añade algo esencial a una naturaleza, pasa a ser otra, como acontece en los números, en los que la adición o substracción de la unidad hace variar la especie. Pero si, permaneciendo íntegra la naturaleza o quididad de la cosa, se encuentra en ella algo minimizado, es evidente que ello ya no depende esencialmente de dicha naturaleza, sino de otra cosa, cuya ausencia causa tal aminoramiento; pues lo que conviene a uno no tan propiamente como a otro, no le conviene simplemente por razón de su naturaleza, sino por otra causa. Por consiguiente, la causa de todas las cosas de una determinada categoría será aquella cosa a la que en sentido más pleno le compete la denominación de tal categoría. De donde vemos que lo más cálido es causa del calor de los demás cálidos, y que lo más lúcido es causa del brillo de los otros. Ahora bien, Dios es el ser supremo, como se demostró en el libro primero (c. 13). Luego es causa de todo lo que tiene razón de ser.

El orden de las causas se equipara al de los efectos, porque los efectos son proporcionados a sus causas. De donde es razonable que, así como lo que hay de propio en los efectos se reduce a las causas propias, así también lo que hay de común en los efectos propios se reduzca a alguna causa común; a la manera que el sol es la causa universal de la generación, superior a las causas particulares de esta o aquella generación; y como el rey es causa universal del gobierno del reino, por encima de los gobernadores del reino y sobre los de cada

una de las ciudades. Ahora bien, a todas las cosas les es común el ser. Luego es necesario que sobre todas las causas haya alguna que le sea propio dar el ser. Pero la primera causa es Dios, como se ha evidenciado anteriormente (l. 1, c. 13). Luego es necesario que todo lo que existe sea por Dios.

Lo que se predica esencialmente es causa de todo aquello que se predica por participación, como el fuego es causa de todo lo ígneo en cuanto tal. Pues bien, Dios es ente por esencia, porque es el ser mismo, y todo otro ente es ente por participación; porque el ente que es su ser no puede ser más que uno, como se demostró en el libro primero (c. 42). Luego Dios es causa del ser de todos los demás.

Todo lo que puede ser y no ser tiene alguna causa, porque, considerado en sí, es indiferente a lo uno y a lo otro; y así, es necesario que haya alguna causa que lo determine a una de ambas posibilidades. De donde, no siendo admisible el proceso indefinido, es absolutamente exigida la existencia de algo necesario que sea causa de todo lo indeterminado a ser y no ser. Pero una cosa es necesaria cuando tiene en sí la causa de su necesidad, en lo cual tampoco se puede proceder indefinidamente; siendo, por tanto, preciso llegar a algo que en sí y por sí sea necesario. Tal no puede ser más que uno, como consta por el primer libro (c. 42), y éste es Dios. En conclusión: es necesario que t do sea reducido por El a sí mismo como a la causa del ser.

Dios en tanto es hacedor de las cosas en cuanto está en acto, como se demostró anteriormente (c. 7). Además, El, con su actualidad y perfección, comprehende todas las perfecciones de las cosas, como en el libro primero quedó probado (c. 28); resultando que es virtualmente todas las cosas, y, por tanto, El es hacedor de todas ellas. Mas no sería esto si hubiese alguna otra cosa que por naturaleza no dependiese de El, pues

sitos regni et etiam urbium singularium. Omnibus autem commune est "esse". Oportet igitur quod supra omnes causas sit aliqua causa cuius sit dare esse. Prima autem causa Deus est, ut supra (l. 1, l. c.) ostensum est. Oportet igitur omnia quae sunt a Deo esse.

Item. Quod per essentiam dicitur, est causa omnium quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum inquantum huiusmodi. Deus autem est "ens" per essentiam suam: quia est ipsum esse. Omne autem aliud ens est ens per participationem: quia ens quod sit suum esse, non potest esse nisi unum, ut in Primo (c. 42) ostensum est. Deus igitur est causa essendi omnibus aliis.

Praeterea. Omne quod est possibile esse et non esse, habet causam aliquam: quia in se consideratum ad utrumlibet se habet; et sic oportet esse aliquod aliud quod ipsum ad unum determinet. Unde, cum in infinitum procedi non possit, oportet quod sit aliquid necessarium quod sit causa omnium possibilium esse et non esse. Necessarium autem quoddam est habens causam suae necessitatis: in quo etiam in infinitum procedi non potest; et sic est devenire ad aliquid quod est per se necesse esse. Hoc autem non potest esse nisi unum, ut in primo libro (c. 42) ostensum est. Et hoc est Deus. Oportet igitur omne aliud ab ipso reduci in ipsum sicut in causam essendi.

Amplius. Deus secundum hoc factivus est rerum quod actu est, ut supra (c. 7) ostensum est. Ipse autem sua actualitate et perfectione omnes rerum perfectiones comprehendit, ut in Primo (c. 28) probatum est: et sic est virtualiter omnia. Est igitur ipse omnium factivus. Hoc autem non

esset si aliquid aliud esset natum esse non ab ipso: nihil enim natum est esse ab alio et non ab alio; quia, si natum est non ab alio esse, est per seipsum necesse esse, quod nunquam potest ab alio esse. Nihil igitur potest esse nisi a Deo.

Item. Imperfecta a perfectis sumunt originem: ut semen ab animali. Deus autem est perfectissimum ens et summum bonum, ut in Primo (cc. 28, 41) ostensum est. Ipse igitur est omnibus causa essendi: praecipue cum ostensum sit (ibid., c. 42) quod tale non possit esse nisi unum.

Hoc autem divina confirmat auctoritas. Dicitur enim in Psalmo (145,6): "Qui fecit caelum et terram, mare, et omnia quae in eis sunt". Et Io. 1,3: "Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil". Et Rom. 11,36: "Ex quo omnia, per quem omnia, et in quo omnia, ipsi gloria in saecula".

Per hoc autem excluditur antiquorum Naturalium error, qui ponebant corpora quaedam non habere causam essendi. Et etiam quorundam qui dicunt Deum non esse causam substantiae caeli, sed solum motus.

nada hay que por naturaleza dependa de otro y que a la vez no dependa de él. Porque, si por naturaleza no depende de otro, es necesario que exista por sí mismo, y entonces no es posible que dependa de otro. Luego nada puede haber que no proceda de Dios.

Lo imperfecto tiene su origen en lo perfecto, como el semen, del animal. Pero Dios es el ente perfectísimo y el sumo bien, como se ha demostrado en el libro primero (cc. 28, 41). Luego está demostrado que El es la causa del ser de todas las cosas, y más habiéndose probado también (l. 1, c. 42) que tal ser no puede ser más que uno.

Esto lo confirma la autoridad divina, cuando dice en el Salmo: "El cual hizo el cielo y la tierra, el mar y cuanto en ellos hay"; y en San Juan: "Todo fué hecho por El y sin El no se hizo nada"; y en los Romanos: "De El, por El y para El son todas las cosas. A El la gloria por los siglos".

Y con esto se descarta el error de los antiguos naturalistas, que afirmaban que ciertos cuerpos no tenían causa de la existencia; y el de algunos otros, que dicen que Dios no es causa de la substancia del cielo, sino solamente de su movimiento.

CAPITULUM XVI

Quod Deus ex nihilo produxit res in esse

CAPITULO XVI

Dios produjo las cosas en el ser de la nada

Ex hoc autem apparet quod Deus res in esse produxit ex nullo praeexistente sicut ex materia.

Si enim est aliquid effectus Dei, aut praeexistit aliquid illi aut non. Si non, habetur propositum: scilicet quod Deus aliquem effectum producat ex nullo

Con esto resulta evidente que Dios produjo las cosas en el ser sin nada preexistente que le sirviese como de materia. Pues:

Si alguna cosa es efecto de Dios, o proviene de algo preexistente o no. Si no proviene, obtendremos lo propuesto, o sea, que Dios produce algún efecto sin nada preexistente. Mas

si proviene de algo preexistente, o hemos de proceder indefinidamente, cosa que, como prueba el Filósofo en el II de los "Metafísicos", no es posible en las causas naturales; o deberemos remontarnos a algo primero que no presuponga otro. Y ése no será otro sino Dios, porque, como se demostró en el primer libro, Dios no es materia de cosa alguna y ni puede haber nada fuera de El que no exista por El, como se vió. Es forzoso concluir, pues, que Dios no requiere materia previa para obrar en la producción de sus efectos.

Cada materia se determina a cierta especie por la adición de una forma. Luego hacer algo de materia previa sobreañadiendo una forma, sea como sea, es propio del agente que obra en una determinada especie. Pero tal agente es un agente particular, pues las causas son proporcionadas a las cosas causadas; y por eso, el agente que exige necesariamente que exista por anticipado una materia con la cual obre es un agente particular. Ahora bien, Dios es agente en el mismo sentido en que es causa universal del ser, sentido que ya determinamos (c. 15). Luego El no requiere en su acción materia previa.

Cuanto más universal es un efecto, tanto más alta es su propia causa; porque cuanto más alta es la causa, tanto a más cosas se extiende su virtualidad. Es así que el existir es más universal que el moverse, pues hay seres inmóviles, según enseñan los filósofos, como las piedras, etcétera. Es preciso, pues, que sobre la causa que sólo obra moviendo y cambiando haya otra que sea el primer principio de la existencia. Tal principio demostramos ya que es Dios. Luego El no obra únicamente moviendo y cambiando. Pero lo que no puede dar el ser a las cosas sin contar con materia previa, obra exclusivamente moviendo y cambiando; pues el hacer algo de la materia implica movimiento o determinada mutación.

praeexistente. Si autem aliquid illi praeexistit, aut est procedere in infinitum, quod non est possibile in causis naturalibus, ut Philosophus probat in II "Metaphysicae" (I α, 2, 4; 994 a): aut erit devenire ad aliquod primum quod aliud non praesupponit. Quod quidem non potest esse nisi ipse Deus. Ostensum est enim in primo libro (c. 17) quod ipse non est materia alicuius rei: nec potest esse aliud a Deo cui Deus non sit causa essendi, ut ostensum est (c. praec.). Relinquitur igitur quod Deus in productione sui effectus non requirit materiam praeiacentem ex qua operetur.

Adhuc. Unaquaeque materia per formam superinductam contrahitur ad aliquam speciem. Operari ergo ex materia praeiacente superinducendo formam quocumque modo, est agentis ad aliquam determinatam speciem. Tale autem agens est agens particulare: causae enim causatis proportionales sunt. Agens igitur quod requirit ex necessitate materiam praeiacentem ex qua operetur, est agens particulare. Deus autem est agens sicut causa universalis essendi, ut supra (c. praec.) ostensum est. Igitur ipse in sua actione materiam praeiacentem non requirit.

Item. Quanto aliquis effectus est universalior, tanto habet propriam causam altiorem: quia quanto causa est altior, tanto ad plura virtus eius extenditur. Esse autem est universalius quam moveri: sunt enim quaedam entium immobilia, ut etiam philosophi tradunt, ut lapides et huiusmodi. Oportet ergo quod supra causam quae non agit nisi movendo et transmutando, sit illa causa quae est primum essendi principium. Hoc autem ostendimus (c. praec.) esse Deum. Deus igitur non agit tantum movendo et transmutando. Omne autem quod non potest producere res in esse nisi ex materia praeiacente, agit solum movendo et transmutando: facere enim aliquid ex materia est per motum vel mu-

tationem quandam. Non ergo impossibile est producere res in esse sine materia praeiacente. Producit igitur Deus res in esse sine materia praeiacente.

Praeterea. Quod agit tantum per motum et mutationem non competit universali causae eius quod est esse: non enim per motum et mutationem fit ens ex non ente simpliciter, sed ens hoc ex non ente hoc. Deus autem est universale essendi principium, ut ostensum est (c. praec.). Non igitur sibi competit agere tantum per motum aut per mutationem. Neque igitur sibi competit indigere praeiacenti materia ad aliquid faciendum.

Amplius. Unumquodque agens sibi simile agit quoquo modo. Agit autem unumquodque agens secundum quod actu est. Illius igitur agentis erit producere effectum causando aliquo modo formam materiae inhaerentem quod est actu per formam sibi inhaerentem, et non per totam substantiam suam: unde Philosophus, in VII "Metaph." (VI, 8, 5, 6; 1033 b), probat quod res materiales, habentes formas in materiis, generantur a materialibus agentibus habentibus formas in materia, non a formis per se existentibus. Deus autem non est ens actu per aliquid sibi inhaerens, sed per totam suam substantiam, ut supra (l. 1, cc. 22, 23) probatum est. Igitur proprius modus suae actionis est ut producat rem subsistentem totam, non solum rem inhaerentem, scilicet formam in materia. Per hunc autem modum agit omne agens quod materiam in agendo non requirit. Deus igitur materiam praeiacentem non requirit in sua actione.

Item. Materia comparatur ad agens sicut recipiens actionem quae ab ipso est: actus enim qui est agentis ut a quo, est patientis ut in quo. Igitur requiritur materia ab aliquo agente ut recipiat actionem ipsius: ipsa enim actio agentis in patiente recepta est actus patientis et forma, aut aliqua inchoatio formae, in ipso.

Luego es posible producir las cosas sin materia previa. Por tanto, Dios produce las cosas en el ser sin materia preexistente.

Lo que obra solamente moviendo y cambiando no es causa universal del ser; pues por el movimiento y el cambio no resulta el ente del no-ente sin más, sino este ente de este no-ente. Mas Dios es el principio universal del ser, según se ha probado (c. 15); por tanto, no se limita su obrar al que encierra movimiento o cambio. Luego tampoco necesita que haya con antelación materia para obrar.

Todo agente produce algo, de algún modo, parecido a él. Además, todo agente obra según como está en acto. Luego el agente que está en acto por una forma adherida, y no por toda su substancia, sólo producirá su efecto causando una forma inherente a la materia; por eso el Filósofo, en el VII de los "Metafísicos", prueba que las cosas materiales, cuyas formas están en la materia, son producidas por agentes materiales que tienen sus formas en la materia, y no por formas existentes por sí. Pero Dios no es un ser en acto por algo inherente, sino por toda su substancia, como ya se probó. Luego lo peculiar de su acción es producir toda la cosa subsistente, y no sólo algo inherente, como es la forma material. De este modo obra todo agente que no requiere materia para obrar. Luego Dios, al obrar, no requiere materia previa.

La materia es, con relación al agente, como el sujeto que recibe su acción: porque el acto que pertenece al agente como "a quo" pertenece al paciente como "in quo". Luego hay algún agente que requiere una materia que reciba su acción; pues dicha acción del agente es, en el paciente que la recibe, su acto y su forma o una disposición para la forma. Pero en el divino obrar no hay

acción que por necesidad haya de ser recibida en un sujeto paciente, pues su acción es su propia substancia, como se probó. Luego para producir el efecto no requiere previa materia.

Todo agente que requiere materia previa para obrar tiene una materia proporcionada a su acción, de manera que cuanto está en la virtud del agente esté en la potencia de la materia; de no ser así, no podría reducir en acto cuanto hay en su virtud activa, teniendo inútilmente tal virtud. Mas la materia no guarda dicha proporción con Dios. Porque, como demuestra el Filósofo en el III de los "Físicos", en la materia no hay potencia para cualquier cantidad; mientras que la potencia divina es absolutamente infinita, como se vió. Luego Dios no requiere necesariamente materia previa para obrar.

A la diversidad de cosas corresponde diversidad de materias, pues no es idéntica la materia de las cosas espirituales y la de las corporales, ni la de los cuerpos celestes y la de los corruptibles; cosa que es evidente, porque recibir—que es propiedad de la materia—no tiene la misma significación en cada una de las cosas enumeradas, pues el recibir propio de las cosas espirituales es inteligible, tal como el entendimiento recibe las especies inteligibles, o sea, inmaterialmente; y los cuerpos celestes reciben la renovación del lugar, no la renovación del ser, cosa que ocurre en los cuerpos inferiores. Luego no hay materia alguna que esté en potencia respecto al ser universal. De donde, al ser Dios el autor exclusivo del ser universal, no hay ninguna materia que le corresponda proporcionadamente. Por consiguiente, no requiere necesariamente materia.

Es necesario que, cuando en la naturaleza se da una proporción y un orden entre dos cosas, cualesquiera que sean, una de ellas dependa de la otra o que ambas dependan de alguna otra, pues para que haya orden

Deus autem non agit actione aliqua quam necesse sit in aliquo patiente recipi: quia sua actio est sua substantia, ut supra (cc. 8, 9) probatum est. Non igitur ad producendum effectum requirit materiam praeiacentem.

Praeterea. Omne agens quod in agendo requirit materiam praeiacentem, habet materiam proportionatam suae actioni, ut quicquid est in virtute agentis, totum sit in potentia materiae: alias non posset in actum producere quicquid est in sua virtute activa, et sic frustra haberet virtutem ad illa. Materia autem non habet talem proportionem ad Deum. Non enim in materia est potentia ad quantitatem quamcumque, ut patet per Philosophum, in III "Physicorum" (c. 6, 5; 206 b): cum tamen divina potentia sit simpliciter infinita, ut in Primo (c. 43) ostensum est. Deus igitur non requirit materiam praeiacentem ex qua de necessitate agat.

Adhuc. Diversarum rerum diversae sunt materiae: non enim est eadem materia spiritualium et corporalium, nec corporum caelestium et corruptibilium. Quod quidem ex hoc patet quod recipere, quod est proprietas materiae, non eiusdem rationis est in praedictis: nam receptio quae est in spiritualibus est intelligibilis, sicut intellectus recipit species intelligibilium non secundum esse materiale; corpora vero caelestia recipiunt innovationem situs, non autem innovationem essendi, sicut corpora inferiora. Non est igitur una materia quae sit in potentia ad esse universale. Ipse autem Deus est totius esse activus universaliter (c. praec.). Ipsi igitur nulla materia proportionaliter respondet. Non igitur materiam ex necessitate requirit.

Amplius. Quorumcumque in rerum natura est aliqua proportio et aliquis ordo, oportet unum eorum esse ab alio, vel ambo ab aliquo uno: oportet enim ordinem in uno constitui respondendo ad aliud; alias ordo vel proportio

esset a casu, quem in primis rerum principiis ponere est impossibile, quia sequeretur magis omnia alia esse a casu. Si igitur sit aliqua materia divinae actioni proportionata, oportet vel quod alterum sit ab altero, vel utrumque a tertio. Sed cum Deus sit primum ens et prima causa, non potest esse effectus materiae, nec potest esse ab aliqua tertia causa. Relinquitur igitur, si invenitur aliqua materia proportionata divinae actioni, quod illius ipse sit causa.

Adhuc. Quod est in entibus primum, oportet esse causam eorum quae sunt: si enim non essent causata, non essent ab ipso ordinata, ut iam (cf. "Amplius. Quorumcumque") ostensum est. Inter actum autem et potentiam talis est ordo quod, licet in uno et eodem quod quandoque est potentia quandoque actu, potentia sit prior tempore quam actus, licet actus sit prior natura; tamen, simpliciter loquendo, oportet actum potentia priorem esse; quod patet ex hoc, quod potentia non reducitur in actum nisi per ens actu. Sed materia est ens in potentia. Ergo oportet quod Deus, qui est actus purus, sit simpliciter ea prior: et per consequens causa ipsius. Non ergo suae actioni praesupponitur materia ex necessitate.

Item. Materia prima aliquo modo est: quia est ens in potentia. Deus autem est causa omnium quae sunt, ut supra (c. praec.) ostensum est. Deus igitur est causa materiae primae. Cui nulla praeexistit. Divina igitur actio naturam praeexistentem non requirit.

Hanc autem veritatem divina Scriptura confirmat, dicens, "Gen." 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram". Nihil enim est aliud creare quam abs-

debe haber correspondencia entre los que lo componen; de otra suerte, el orden o la proporción dependerían de la casualidad, la cual es inadmisible tratándose de los primeros principios de las cosas, porque se seguiría "a fortiori" que todo lo demás era cosa del acaso. Luego, si hay una materia proporcionada a la acción divina, es ineludible o que una dependa de la otra o que una y otra dependan de un tercero. Pero, siendo Dios el primer ser y la primera causa, no puede ser efecto de la materia ni puede depender de otra tercera causa. Resta, por tanto, que, si se encuentra alguna materia proporcionada a la acción divina, Dios sea causa de ella.

El primer ente tiene que ser causa de los demás entes existentes, porque de no ser causados no serían ordenados por él, según ya hemos demostrado (l. 1, c. 13). Ahora bien, entre el acto y la potencia hay tal orden, que, aunque en una misma cosa que a veces está en potencia y a veces está en acto la potencia sea anterior en el tiempo al acto—por más que el acto sea anterior a la potencia en naturaleza—, sin embargo, hablando en absoluto, es preciso que el acto sea anterior a la potencia; cosa evidente, porque la potencia no se actualiza sino por un ser en acto. Luego, como la materia es un ser en potencia, es preciso que Dios, que es acto puro, sea en absoluto anterior a ella y, consiguientemente, causa de la misma; y, en consecuencia, su acción no presupone necesariamente la materia.

La materia prima en cierto modo existe, puesto que es un ente en potencia. Pero Dios es causa de todo lo que existe, como quedó anteriormente demostrado (c. 15). Luego Dios es causa de la materia prima, que es la primera de todas. En consecuencia, la acción divina no requiere cosa preexistente.

La divina Escritura confirma esto diciendo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra". Y crear no es otra

cosa que producir algo en el ser sin materia previa.

Con esto se refuta el error de los antiguos filósofos, que opinaban que la materia no tenía en absoluto causa alguna, fundados en que siempre veían que la materia antecedía a las acciones de los agentes particulares, de donde sacaron la convicción, común a todos ellos, que de la nada nada se hace; afirmación, ciertamente, verdadera si se trata de agentes particulares. Pero ellos aun no habían llegado a conocer al agente universal, productor de todo el ser, cuya acción implica la negación de todo supuesto material.

que materia praeiacenti aliquid in esse producere.

Ex hoc autem confutatur error antiquorum philosophorum qui ponebant materiae omnino nullam causam esse, eo quod actionibus particularium agentium semper videbant aliquid actioni praeiacere: ex quo opinionem sumpserunt, omnibus communem, quod ex nihilo nihil fit. Quod quidem in particularibus agentibus verum est. Ad universalis autem agentis, quod est totius esse activum, cognitionem nondum pervenerant, quem nihil in sua actione praesupponere necesse est.

CAPITULUM XVII
Quod creatio non est motus neque mutatio

CAPITULO XVII
La creación no es movimiento ni mutación

Demostrado esto, es manifiesto que la acción de Dios—que no implica materia previa y se llama "creación"—no es movimiento ni mutación, propiamente hablando. En efecto:

Todo movimiento o mutación es "el acto de lo que está en potencia, en tanto que está en potencia". Mas en esta acción no preexiste nada en potencia que reciba la acción, como ya se ha probado (c. 16). Luego no es movimiento o mutación.

Los extremos del movimiento o de la mutación se encuentran en el mismo orden, ya sea porque están bajo un mismo género a manera de contrarios, como ocurre con el movimiento de aumento y alteración y el de arrastre en el lugar; o porque tienen una común y única potencialidad de materia, como la privación y la forma en la generación y corrupción. Ningún caso puede aplicarse a la creación, pues allí no se da la potencia ni nada de este género que se presuponga a la creación, co-

Hoc autem ostenso, manifestum est quod Dei actio, quae est absque materia praeiacente et "creatio" vocatur, non sit motus neque mutatio, proprie loquendo.

Motus enim omnis vel mutatio est "actus existentis in potentia secundum quod huiusmodi" [1]. In hac autem actione non praeexistit aliquid in potentia quod suscipiat actionem, ut iam ostensum est (c. 16). Igitur non est motus neque mutatio.

Item. Extrema motus vel mutationis cadunt in eundem ordinem: vel quia sunt sub uno genere, sicut contraria ut patet in motu augmenti et alterationis et secundum locum lationis; vel quia communicant in una potentia materiae, ut privatio et forma in generatione et corruptione. Neutrum autem potest dici in creatione: potentia enim ibi non est, nec aliquid eiusdem generis quod praesupponatur creationi, ut probatum est. Igitur non

[1] III *Phys.*, 1, 6; 201 a.

est ibi neque motus neque mutatio.

Praeterea. In omni mutatione vel motu oportet esse aliquid aliter se habens nunc et prius: hoc enim ipsum nomen mutationis ostendit. Ubi autem tota substantia rei in esse producitur, non potest esse aliquod idem aliter et aliter se habens: quia illud esset non productum, sed productioni praesuppositum. Non est ergo creatio mutatio.

Adhuc. Oportet quod motus vel mutatio duratione praecedat id quod fit per mutationem vel motum: quia factum esse est principium quietis et terminus motus. Unde oportet omnem mutationem esse motum vel terminum motus, qui est successivus. Et propter hoc, quod fit non est: quia, quandiu durat motus, aliquid fit et non est, in ipso autem termino motus, in quo incipit quies, iam non fit aliquid, sed factum est. In creatione autem non potest hoc esse: quia, si ipsa creatio praecederet ut motus vel mutatio, oporteret sibi praestitui aliquod subiectum; quod est contra rationem creationis. Creatio igitur non est motus neque mutatio.

mo se ha probado (c. 16). Luego no hay allí movimiento ni mutación.

En toda mutación o movimiento es preciso que haya algo que se halle en distinta situación antes y después, pues esto es lo que expresa el nombre mismo de mutación. Mas donde toda la substancia de la cosa es producida en el ser no puede darse una misma cosa que se encuentre de una y otra manera, porque entonces ella no sería producida, sino presupuesta a la producción. Luego la creación no es mutación.

Es preciso que el movimiento o mutación precedan en duración al efecto de la mutación o del movimiento, porque el "estar hecho" es principio de la quietud y término del movimiento. He aquí por qué toda mutación sea movimiento o término del movimiento, que es sucesivo. Y por esto lo que "se está haciendo" no existe todavía, pues mientras dura el movimiento "se está haciendo" algo, y no existe; mas en el mismo término del movimiento, en el que comienza la quietud, ya "no se está haciendo" nada, sino que "ya está hecho". Pero esto no puede darse en la creación, porque, si la creación misma precediese como movimiento o mutación, necesitaría prefijarse un sujeto, lo cual va contra la esencia de la creación. Luego la creación no es movimiento ni mutación.

CAPITULUM XVIII
Quomodo solvantur ea quae contra creationem obiiciuntur

CAPITULO XVIII
Solución de las objeciones contra la creación

Ex hoc autem apparet vanitas impugnantium creationem per rationes sumptas ex natura motus vel mutationis: utpote quod oportet creationem, sicut ceteros motus vel mutationes, esse in aliquo subiecto; et quod oportet non

Con esto aparece el engaño de los que impugnan la creación por razones tomadas de la naturaleza del movimiento o de la mutación, como si fuera necesario que la creación, lo mismo que los demás movimientos o mutaciones, se verifique en un su-

jeto, y fuese preciso que el no-ser se cambie en el ser, así como el fuego se cambia en aire. Pues:

La creación no es mutación, sino la misma dependencia del ser creado respecto al principio que la origina; por eso pertenece al género de "relación". De donde nada empece que se encuentre en el ser creado como en un sujeto.

Se ve, no obstante, en la creación cierta mutación, aunque solamente según el modo de entenderla; es a saber, en cuanto que nuestro entendimiento se la representa como si una misma cosa no existiese antes y sí después.

Está claro, con todo, que si la creación es cierta relación, es algo real, y algo que no es increado ni tampoco creado mediante otra relación. Pues, dependiendo realmente el efecto creado del creador, es preciso que tal relación sea algo real.—Porque, como todas las cosas son producidas por Dios en el ser, también ella fué producida por Dios en el ser.—Pero no creada por otra creación que por la que lo fué la primera criatura, en virtud de cuya creación se dice que fué creada. Porque los accidentes y las formas, al no tener existencia propia, tampoco son creados por acción creativa propia, ya que la creación es la producción del ser, sino que, como están en otro, creado lo otro, son creados ellos.—Además, la relación no relaciona por medio de otra relación, porque así daríamos en un proceso indefinido; sino que relaciona por sí misma, por ser esencialmente relación. Luego no se necesita de otra creación para ser creada la creación misma, teniendo que proceder así indefinidamente.

esse transmutari in esse, sicut ignis transmutatur in aerem.

Non enim est creatio mutatio, sed ipsa dependentia esse creati ad principium a quo statuitur. Et sic est de genere relationis. Unde nihil prohibet eam in creato esse sicut in subiecto.

Videtur tamen creatio esse mutatio quaedam secundum modum intelligendi tantum: inquantum scilicet intellectus noster accipit unam et eandem rem ut non existentem prius, et postea existentem.

Apparet autem, si creatio relatio quaedam est, quod res quaedam est: et neque increata est; neque alia relatione creata. Cum enim effectus creatus realiter dependeat a creante, oportet huiusmodi relationem esse rem quandam.—Omnis autem res a Deo in esse producitur. Est igitur in esse a Deo producta.—Non tamen alia creatione creata quam ipsa creatura prima quae per eam creata dicitur. Quia accidentia et formae, sicut per se non sunt, ita nec per se creantur, cum creatio sit productio entis: sed, sicut in alio sunt, ita aliis creatis creantur.—Praeterea, Relatio non refertur per aliam relationem, quia sic esset abire in infinitum: sed per seipsam refertur, quia essentialiter relatio est. Non igitur alia creatione opus est, qua ipsa creatio creetur, et sic in infinitum procedatur.

CAPITULUM XIX

Quod in creatione non sit successio

CAPITULO XIX

En la creación no hay sucesión

Apparet etiam ex praedictis quod omnis creatio absque successione est.

Nam successio propria est motui. Creatio autem non est motus; nec terminus motus, sicut mutatio. Igitur nulla est in ipsa successio.

Item. In omni motu successivo est aliquid medium inter eius extrema: quia medium est ad quod continue motum primo venit quam ad ultimum. Inter esse autem et non esse, quae sunt quasi extrema creationis, non potest esse aliquod medium. Igitur non est ibi aliqua successio.

Adhuc. In omni factione in qua est successio, fieri est ante factum esse: ut probatur in VI "Physicorum" (c. 6, 10; 237 b). Hoc autem in creatione non potest accidere. Quia fieri quod praecederet factum esse creaturae, indigeret aliquo subiecto. Quod non posset esse ipsa creatura de cuius creatione loquimur, quia illa non est ante factum esse: nec etiam in factore, non enim moveri est actus moventis, sed moti. Relinqueretur igitur quod fieri haberet pro subiecto aliquam materiam facti praeexistentem. Quod est contra creationis rationem. Impossibile est igitur in creatione successionem esse.

Amplius. Omnem factionem successivam in tempore oportet esse: prius enim et posterius in motu numerantur tempore. Simul autem dividitur tempus, et motus, et id super quod transit motus. Quod quidem in motu locali manifestum est: nam in medio-

De lo dicho resulta también claro que toda creación excluye la sucesión. Porque:

La sucesión es propia del movimiento. Mas la creación no es movimiento ni término del movimiento, como la mutación. Luego en la creación no hay sucesión alguna.

En todo movimiento sucesivo hay algo intermedio, porque el medio es lo que el movimiento sin interrupción alcanza antes de llegar a lo último. Pero entre el ser y el no-ser, que son como los extremos de la creación, no puede haber medio alguno. Luego allí no hay sucesión alguna.

En todo obrar que incluya sucesión, el "estar haciéndose" es anterior al "estar hecho", como se prueba en el libro VI de los "Físicos". Es así que esto no puede ocurrir en la creación, porque el "estar haciéndose" que precediese al "estar hecho" de la criatura necesitaría algún sujeto, el cual no puede ser la misma criatura de cuya creación hablamos, porque ella no existe antes de ser hecha, y tampoco el hacedor, porque el moverse no es acto del que mueve, sino del movido. Habría que decir, por tanto, que el "estar haciéndose" tenía por sujeto alguna materia preexistente al efecto, lo cual va contra la esencia de la creación. Luego es imposible que haya sucesión en la creación.

Toda operación sucesiva tiene que verificarse en el tiempo, porque el "antes" y el "después" en el movimiento son contados por el tiempo, pues el tiempo, el movimiento y aquello sobre lo cual pasa el movimiento se dividen parejamente. Esto se ve claramente en el movimiento local,

pues, cuando es uniforme, en mitad de tiempo recorre la mitad de distancia. Pero, cuando se trata de dividir las formas por una división conforme a la del tiempo, hay que atender a la intensidad y a la disminución de la forma, considerando, v. gr., que, si calentó tanto en tanto tiempo, en tiempo menor calentará menos. Luego en tanto puede haber sucesión en el movimiento o en cualquier operación en cuanto aquello que se mueve es divisible, ya sea cuantitativamente, como en el movimiento local y en el aumento; ya sea por intensidad o disminución, como en la alteración. Este segundo caso puede ocurrir de dos maneras: una, cuando la misma forma, que es el término del movimiento, es divisible atendiendo a la intensidad o disminución, como ocurre cuando algo tiende a volverse blanco; otra, cuando tal división se verifica en las disposiciones de tal forma, como "estar haciéndose" el fuego es sucesivo por una alteración precedente en las disposiciones a tal forma. Pero el ser substancial de la criatura no es divisible de esta manera, porque "la substancia no admite más ni menos"; y tampoco en la creación preceden disposiciones al no preexistir la materia, porque la disposición es particular de la materia. Hay que concluir, por tanto, que en la creación no puede darse sucesión alguna.

La sucesión en las operaciones de las cosas proviene de la deficiencia de la materia, que no está desde un principio lo conveniente dispuesta para recibir la forma; de donde, cuando la materia está perfectamente dispuesta para la forma, la recibe instantáneamente. Y de aquí que, como lo diáfano está siempre en la última disposición para la luz, en seguida que se presente lo luminoso, en el acto se ilumina; y no precede movimiento alguno por parte de lo que se ha de iluminar, sino tan sólo el movimiento local por parte de lo que ilumina, necesario para hacerse presente. Pero en la creación no hay

tate temporis regulariter motum pertransit medium magnitudinis. Divisio autem in formis respondens divisioni temporis attenditur secundum intensionem et remissionem: ut, si aliquid in tanto tempore tantum calefit, in minori minus. Secundum hoc igitur potest esse successio in motu, vel quacumque factione, quod id secundum quod est motus, est divisibile: vel secundum quantitatem, sicut in motu locali et in augmento; vel secundum intensionem et remissionem, sicut in alteratione. Hoc autem secundum contingit dupliciter: uno modo, quia ipsa forma quae est terminus motus, est divisibilis secundum intensionem et remissionem, sicut patet cum aliquid movetur ad albedinem; alio modo, quia talis divisio contingit in dispositionibus ad talem formam, sicut fieri ignis successivum est propter alterationem praecedentem circa dispositiones ad formam. Ipsum autem esse substantiale creaturae non est divisibile modo praedicto: quia "substantia non suscipit magis et minus" [1]. Nec in creatione praecedunt dispositiones, materia non praeexistente: nam dispositio ex parte materiae est. Relinquitur igitur quod in creatione non possit esse aliqua successio.

Praeterea. Successio in rerum factionibus ex defectu materiae provenit, quae non convenienter est a principio ad receptionem formae disposita: unde, quando materia iam perfecte disposita est ad formam, eam recipit in instanti. Et inde est quod, quia diaphanum semper est in ultima dispositione ad lucem, statim ad praesentiam lucidi in actu illuminatur; nec aliquis motus praecedit ex parte illuminabilis, sed solum motus localis ex parte illuminantis, per quem fit praesens. In creatione autem nihil praeexigitur ex parte materiae: nec

[1] *Categ.*, 3, 20; 3 b.

aliquid deest agenti ad agendum quod postea per motum ei adveniat, cum sit immobilis, ut in Primo huius Operis (c. 13) ostensum est. Relinquitur igitur quod creatio sit in instanti. Unde simul aliquid, dum creatur, creatum est: sicut simul illuminatur et illuminatum est.

Et inde est quod Scriptura divina creationem rerum in indivisibili factam pronunciat, dicens (Gen. 1,1): "In principio creavit Deus caelum et terram"; quod quidem principium Basilius "principium temporis" exponit [2]; quod oportet esse indivisibile, ut in VI "Physicorum" (c. 3; 233 b) probatur.

[2] Hom. 1 in *Hexaem.*, 5.

exigencia alguna previa por parte de la materia, ni falta tampoco nada al agente para obrar que le pueda venir posteriormente por el movimiento, puesto que es inmóvil, según se ha demostrado en la primera parte de esta obra (c. 13). Luego sólo resta decir que la creación se verifica instantáneamente. Por lo que una cosa, al mismo tiempo que se crea, ya es creada, así como a la vez se ilumina y es iluminada.

De aquí que la divina Escritura refiere la creación de las cosas como verificada en un momento indivisible, al decir: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra"; principio que San Basilio expone como "principio del tiempo", el cual debe ser indivisible, como se prueba en el libro VI de los "Físicos".

CAPITULUM XX

Quod nullum corpus potest creare

CAPITULO XX

Ningún cuerpo puede crear

Ex hoc autem evidenter apparet quod nullum corpus potest aliquid per modum creationis producere.

Nullum enim corpus agit nisi moveatur: eo quod oporteat agens et patiens esse simul, vel faciens et factum; "simul autem sunt quae in eodem loco sunt", ut habetur in V "Phys." (c. 3, 2; 226 b); locum autem non acquirit corpus nisi per motum. Nullum autem corpus movetur nisi in tempore. Quicquid igitur fit per actionem corporis, fit successive. Creatio autem, ut ostensum est (c. praec.), non habet successionem. Nihil igitur potest a corpore quocumque per modum creationis produci.

Praeterea. Omne agens quod agit inquantum movetur, de necessitate movet illud in quod agit: factum enim et passum consequitur dispositionem facientis

Esto demuestra bien a las claras que ningún cuerpo puede producir nada a modo de creación. Pues:

Ningún cuerpo obra si no es movido, porque es preciso que el agente y el paciente o el que obra y lo hecho estén juntos, y "juntos están los que están en un mismo lugar", como se lee en el libro V de los "Físicos". Mas el cuerpo no adquiere lugar sino por movimiento, y, a su vez, ningún cuerpo se mueve si no es en el tiempo. Luego todo lo que un cuerpo hace es hecho sucesivamente; y la creación, como ya hemos visto (c. 19), no encierra mutación. En consecuencia, nada puede producir un cuerpo por creación.

Todo agente que obra moviéndose, mueve necesariamente a quien recibe su acción; pues entre hacedor y hecho, como entre agente y pacien-

te, debe hacer conformidad; porque todo agente produce algo semejante a él. En consecuencia, si el agente, no encontrándose en idéntica disposición, obra en cuanto modificado por el movimiento, es preciso que en el paciente hecho se lleve a cabo también cierta renovación de las disposiciones, cosa que no puede acontecer sin movimiento, pues ningún cuerpo mueve si no es movido, como dejamos probado (l. 1, c. 13). Luego nada hace un cuerpo sino moviendo o mudando el efecto. Pero la creación, según se ha demostrado (c. 17), no es mutación ni movimiento. Por consiguiente, ningún cuerpo puede causar algo por creación.

Como el agente y el efecto han de ser semejantes entre sí, no puede producir toda la substancia del efecto el que no obra con toda su substancia, así como, al contrario, prueba el Filósofo en el libro VI de los "Metafísicos" que la forma sin materia, que obra con todo su ser, no puede ser causa próxima de la generación, en la que solamente se actualiza la forma. Ahora bien, ningún cuerpo obra con toda su substancia, aunque obre todo él, porque, como todo agente obra por la forma, que es la que le da actualidad a su esencia, solamente podrá obrar con toda su substancia aquel cuyo ser es todo forma; lo cual no se puede aplicar a ningún cuerpo, puesto que todo cuerpo tiene materia, por ser todo cuerpo mudable. Luego ningún cuerpo puede producir nada con toda su substancia; particularidad que es de la esencia de la creación.

Crear es propio exclusivamente de una potencia infinita, pues tanto más potencia tiene un agente cuanto puede actualizar una potencia más distanciada del acto: como el que pudiese hacer del agua fuego tendría más potencia que el que lo pudiese hacer sólo del aire. De donde, si se quita en absoluto la potencia preexistente, se sobrepasa toda proporción de distancia determinada, y, en tal caso, es necesario que la poten-

et agentis, eo quod omne agens agit sibi simile; unde, si agens, non in eadem dispositione se habens, agit inquantum per motum variatur, oportet quod etiam in patiente et facto quaedam renovatio dispositionum fiat, quod sine motu esse non potest. Omne autem corpus non movet nisi motum, ut probatum est. Nihil igitur fit a corporis actione nisi per motum vel mutationem facti. Creatio autem non est mutatio nec motus, ut ostensum est (c. 17). Igitur nullum corpus potest aliquid causare creando.

Item. Cum agens et factum oporteat sibi esse similia, non potest esse productivum totius substantiae facti quod non tota sua substantia agit: sicut e converso probat Philosophus, in VII "Metaph." (VI, 8, 5, 6; 1033 b), quod forma sine materia, quae tota se agit, non potest esse causa proxima generationis, secundum quam sola forma in actum educitur. Nullum autem corpus tota sua substantia agit, etsi totum agat: quia, cum omne agens agat per formam qua actu est, illud solum per totam suam substantiam agere poterit cuius est tota substantia forma; quod de nullo corpore potest dici, cum omne corpus habeat materiam, eo quod omne corpus est mutabile. Ergo nullum corpus potest aliquid producere secundum totam eius substantiam: quod est de ratione creationis.

Amplius. Creare non est nisi potentiae infinitae. Tanto enim est maioris potentiae agens aliquod, quanto potentiam magis ab actu distantem in actum reducere potest: ut quod potest ex aqua ignem facere, quam quod ex aere. Unde, ubi omnino potentia praeexistens subtrahitur, exceditur omnis determinatae distantiae

proportio, et sic necesse est potentiam agentis quae aliquid instituit nulla potentia praeexistente, excedere omnem proportionem quae posset considerari ad potentiam agentis aliquid ex materia facientis. Nulla autem potentia corporis est infinita: ut probatur a Philosopho in VIII "Physicorum" (c. 10, 2; 266 a). Nullum igitur corpus potest aliquid creare, quod est ex nihilo aliquid facere.

Adhuc. Movens et motum, faciens et factum, oportet simul esse: ut probatur in VII "Physicorum" (c. 2; 243 a). Corpus autem agens non potest adesse suo effectui nisi per contactum, quo tangentium ultima fiunt simul. Unde impossibile est aliquod corpus agere nisi tangendo. Tactus autem alicuius ad alterum est. Et sic, ubi non est aliquid praeexistens praeter agens, sicut in creatione accidit, tactus esse non potest. Nullum igitur corpus potest agere creando.

Patet igitur falsitas positionis quorundam dicentium substantiam caelestium corporum causam materiae elementorum esse: cum materia causam habere non possit nisi id quod creando agit; eo quod ipsa est primum motus et mutationis subiectum.

cia del agente que forma algo sin materia preexistente alguna sobrepase toda proporción posible con relación a la potencia del agente que obra sirviéndose de materia. Ahora bien, ninguna potencia corporal es infinita, como prueba el Filósofo en el libro VIII de los "Físicos". Por consiguiente, ningún cuerpo puede crear, que es hacer algo de la nada.

El moviente y lo movido, el agente y lo hecho, deben existir a la vez, como se prueba en el libro VII de los "Físicos". Mas el agente corporal no puede estar presente a su efecto sino por contacto, que resulta de la contigüidad de los cuerpos tangentes. De donde es imposible que un cuerpo obre si no es por contacto. Ahora bien, el contacto se realiza entre dos; y así, donde no preexiste nada más que el agente, como sucede en la creación, no puede darse contacto. Luego ningún cuerpo puede obrar por creación. Queda, por consiguiente, en manifiesto que es falsa la opinión de algunos, que dicen que la substancia de los cuerpos celestes es causa de la substancia de los elementos, siendo así que la materia no puede tener como causa sino a un agente que obre por creación, por ser ella el primer sujeto del movimiento y de la mutación.

CAPITULUM XXI
Quod solius Dei est creare

CAPITULO XXI
Crear es exclusivo de Dios

Ex praemissis etiam ostendi potest ulterius quod creatio est propria Dei actio, et quod eius solius est creare.

Cum enim secundum ordinem agentium sit ordo actionum, eo quod nobilioris agentis nobilior est actio: oportet quod prima actio sit primi agentis propria. Creatio autem est prima actio:

Por lo que acabamos de decir, también se puede demostrar, además, que la creación es acción propia de Dios y que sólo El puede crear.

Como el orden de las acciones corresponde al orden de agentes—pues la acción más noble pertenece al agente más noble—, es preciso que la primera acción sea propia del agente

primero. Mas la creación es la acción primera, pues no presupone otra y, sin embargo, todas las demás la presuponen. Luego la creación es la acción propia y exclusiva de Dios, que es el primer agente.

Se demostró que Dios crea las cosas con esta razón: porque nada existe, excepto El mismo, que no sea causado por El. Y esto a ningún otro puede convenir, pues sólo El es la causa universal del ser. Luego sólo a Dios le compete la creación como acción propia y exclusiva.

Los efectos guardan proporción con sus causas, de manera que los efectos actuales los podamos atribuir a causas actuales, y los efectos en potencia a causas en potencia; y del mismo modo, los efectos particulares a causas particulares, y los universales a universales, según enseña el Filósofo en el libro II de los "Físicos". Pero el ser es el primer causado, como consta por razón de su universalidad. Luego la causa propia del ser es el agente primero y universal, el cual es Dios. Los demás agentes no son causa del ser total, sino causas de un ser determinado, como de ser hombre o de ser blanco. De manera que el ser total es causado por creación, la cual no presupone nada, porque no puede preexistir nada que esté fuera del ser total; mientras que por las demás clases de acciones se hace tal o cual ser, porque de un ser preexistente se hace este o el otro ser. Luego la creación es una acción propia de Dios.

Todo lo que es producido dentro de una categoría de ser no puede ser causa primera de aquella categoría, sino solamente segunda e instrumental. Efectivamente: al tener Sócrates causada su humanidad, no puede ser causa primera de la humanidad, porque, siendo su humanidad causada por otro, se seguiría que era causa de sí mismo, siendo así que él es algo que debe su existencia a la humanidad. Y, por esta razón, la causa productora unívoca es como un agen-

eo quod nullam aliam praesupponit, omnes autem aliae praesupponunt eam. Est igitur creatio propria Dei solius actio, qui est agens primum.

Item. Ex hoc ostensum est quod Deus creat res, quia nihil potest esse praeter ipsum ab eo non causatum. Hoc autem nulli alii convenire potest: cum nihil aliud sit universalis causa essendi. Soli igitur Deo competit creatio, sicut propria eius actio.

Adhuc. Effectus suis causis proportionaliter respondent: ut scilicet effectus in actu causis actualibus attribuamus, et effectus in potentia causis quae sunt in potentia; et similiter effectus particulares causis particularibus, universalibus vero universales; ut docet Philosophus, in II "Physicorum" (c. 3, 12; 195 b). Esse autem est causatum primum: quod ex ratione suae communitatis apparet. Causa igitur propria essendi est agens primum et universale, quod Deus est. Alia vero agentia non sunt causa essendi simpliciter, sed causa "essendi hoc", ut hominem vel album. Esse autem simpliciter per creationem causatur, quae nihil praesupponit: quia non potest aliquid praeexistere quod sit extra ens simpliciter. Per alias factiones fit hoc ens vel tale: nam ex ente praeexistente fit hoc ens vel tale. Ergo creatio est propria Dei actio.

Amplius. Quicquid est causatum secundum aliquam naturam, non potest esse prima causa illius naturae, sed secunda et instrumentalis. Sortes enim, quia habet suae humanitatis causam, non potest esse prima humanitatis causa: quia, cum humanitas sua sit ab aliquo causata, sequeretur quod esset sui ipsius causa, cum sit id quod est per humanitatem. Et ideo oportet quod generans univocum sit quasi agens instrumentale respectu eius quod est causa primaria totius speciei.

Et inde est quod oportet omnes causas inferiores agentes reduci in causas superiores sicut instrumentales in primarias. Omnis autem alia substantia praeter Deum habet esse causatum ab alio, ut supra (c. 15) probatum est. Impossibile est igitur quod sit causa essendi nisi sicut instrumentalis et agens in virtute alterius. Instrumentum autem numquam adhibetur nisi ad causandum aliquid per viam motus: est enim ratio instrumenti quod sit movens motum. Creatio autem non est motus, ut ostensum est (c. 17). Nulla igitur substantia praeter Deum potest aliquid creare.

Item. Instrumentum adhibetur propter convenientiam eius cum causato, ut sit medium inter causam primam et causatum et attingat utrumque, et sic influentia primi perveniat ad causatum per instrumentum. Unde oportet quod sit aliquid recipiens primi influentiam in eo quod per instrumentum causatur. Quod est contra rationem creationis: nam nihil praesupponit. Relinquitur igitur quod nihil aliud praeter Deum potest creare, neque sicut principale agens neque sicut instrumentum.

Praeterea. Omne agens instrumentale exequitur actionem principalis agentis per aliquam actionem propriam et connaturalem sibi: sicut calor naturalis generat carnem dissolvendo et digerendo, et serra operatur ad perfectionem scamni secando. Si igitur aliqua creatura sit quae operatur ad creationem sicut instrumentum primi creantis, oportet quod hoc operetur per aliquam actionem debitam et propriam suae naturae. Effectus autem respondens actioni propriae instrumenti est prior in via generationis quam effectus respondens principali agenti, ex quo provenit quod primo agenti finis ultimus respondet: prius enim est sectio ligni quam forma scamni et di-

te instrumental respecto a la causa primera de toda la especie. Por eso es preciso reducir todas las causas agentes inferiores a las causas superiores, como las instrumentales a las principales. Pues bien, toda otra substancia, excepto Dios, tiene el ser causado por otro, como se probó anteriormente (c. 15). Luego es imposible que sea causa del ser, si no es como instrumental, que obra en virtud de otro. Ahora bien, nunca se echa mano de un instrumento si no es para causar algo por medio del movimiento, pues la esencia del instrumento es ser moviente movido, y la creación no es movimiento, según se ha demostrado (c. 17). En consecuencia, ninguna substancia, excepto Dios, puede crear algo.

Se hace uso del instrumento por su conformidad con lo causado, para que sea medio entre la causa principal y el efecto y enlace a ambos, y de este modo la influencia de la primera llegue al efecto a través del instrumento. Y por esto es preciso que, en lo causado por el instrumento, haya quien reciba la influencia de la causa primera, cosa que va contra la noción de la creación, pues ésta nada presupone. Luego, en conclusión, nadie más que Dios puede crear, ni como agente principal ni como instrumento.

Todo agente instrumental ejecuta la acción del agente principal por alguna acción que le es propia y connatural, así como el calor natural produce la carne por la disolución y la digestión, y la sierra coopera cortando a hacer el escaño. Luego, supuesto que alguna criatura cooperase a la creación como instrumento del primer creador, sería preciso que verificase esto por alguna acción debida a su naturaleza y propia de ella. Ahora bien, el efecto correspondiente a la acción propia del instrumento es anterior, en el orden de generación, al efecto correspondiente al agente principal; de lo que resulta que el último fin corresponde al primer agente, pues antes es cortar el

leño que darle forma de escaño y antes es la digestión de la comida que su conversión en carne. Por tanto, será preciso que haya algún efecto de la acción propia del creador instrumental que sea anterior, en el orden de la generación, al ser que es efecto correspondiente a la acción del creador principal. Mas esto es imposible, pues cuanto algo es más común, tanto es anterior en el orden de la generación, como en la generación del hombre antes es el animal que el hombre, al decir del Filósofo en el libro "De la generación de los animales". Es imposible, por consiguiente, que alguna criatura cree ni como agente principal ni como instrumental.

Lo causado en una naturaleza determinada no puede ser causa total de dicha naturaleza, porque sería causa de sí mismo; puede, no obstante, ser causa de tal naturaleza en algo determinado; por ejemplo, Platón es causa de la naturaleza humana en Sócrates, pero no en absoluto, porque también él es causado en la naturaleza humana. Ahora bien, ser causa de alguien en una naturaleza determinada es atribuir a algo específico e individualizado la naturaleza común. Lo cual no puede darse en la creación, que no presupone sujeto alguno a quien pueda atribuírsele algo por tal acción. Luego es imposible que un ser creado sea creador de otro.

Puesto que todo agente obra en cuanto está en acto, es razonable que el modo de la acción corresponda al modo del acto de la cosa misma; y así, entre lo cálido, lo que tiene más calor más calienta. Luego cuando el acto de algo es determinadamente genérico, específico o accidental, es necesario que su virtualidad esté determinada a efectos semejantes al agente en cuanto tal, puesto que todo agente produce algo semejante a él. Ahora bien, ningún ser determinado puede ser semejante a otro del mismo género o especie sino por razón de género o especie, porque las cosas

gestio cibi quam generatio carnis. Oportebit igitur aliquid esse effectum per propriam operationem instrumentalis creantis quod sit prius in via generationis quam esse, quod est effectus respondens actioni primi creantis. Hoc autem est impossibile: nam quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis; sicut prius est animal quam homo in generatione hominis, ut Philosophus dicit, in libro "de Generatione Animalium" (l. 2, 3; 376 a). Impossibile est ergo quod aliqua creatura creet, neque sicut principale agens neque instrumentaliter.

Item. Quod est secundum aliquam naturam causatum, non potest esse simpliciter illius naturae causa, esset enim sui ipsius causa: potest autem esse causa illius naturae in hoc; sicut Plato est causa humanae naturae in Sorte, non autem simpliciter, eo quod ipse est causatus in humana natura. Quod autem est causa alicuius in hoc, est attribuens naturam communem alicui per quod specificatur vel individuatur. Quod non potest esse per creationem, quae nihil praesupponit cui aliquid attribuatur per actionem. Impossibile est igitur aliquod ens creatum esse causam alterius per creationem.

Amplius. Cum omne agens agat secundum quod actu est, oportet modum actionis esse secundum modum actus ipsius rei: unde calidum quod magis est in actu caloris, magis calefacit. Cuiuscumque igitur actus determinatur ad genus et speciem et accidens, eius virtutem oportet esse determinatam ad effectus similes agenti inquantum huiusmodi: eo quod omne agens agit sibi simile. Nihil autem quod habet esse determinatum, potest esse simile alteri eiusdem generis vel speciei nisi secundum rationem generis vel speciei: nam secundum quod est hoc aliquid, unumquodque est

ab alio distinctum. Nihil igitur cuius esse finitum est, potest per suam actionem esse causa alterius nisi quantum ad hoc quod habet genus vel speciem: non autem quantum ad hoc quod subsistit ab aliis distinctum. Omne igitur agens finitum praesupponit ad suam actionem hoc unde causatum suum individualiter subsistit. Non ergo creat: sed solum hoc est agentis cuius esse est infinitum, quod est omnis entis comprehendens similitudinem, ut supra (l. 1, c. 49 sqq.) ostensum est.

Adhuc. Cum omne quod fit ad hoc fiat ut sit, oportet, si aliquid fieri dicatur quod prius fuerit, quod hoc non fiat per se, sed per accidens, per se vero illud quod prius non fuit: ut, si ex albo fiat nigrum, fit quidem et nigrum et coloratum sed nigrum per se, quia fit ex non nigro, coloratum autem per accidens, nam prius coloratum erat. Sic igitur, cum fit aliquod ens, ut homo vel lapis, homo quidem fit per se, quia ex non homine: ens autem per accidens, quia non ex non ente simpliciter, sed ex non ente hoc, ut Philosophus dicit, in I "Physicorum" (c. 8, 5, 6; 191 b). Cum igitur aliquid fit omnino ex non ente, ens per se fiet. Oportet igitur quod ab eo quod est per se causa essendi: nam effectus proportionaliter reducuntur in causas. Hoc autem est primum ens solum, quod est causa entis inquantum huiusmodi: alia vero sunt causa essendi per accidens, et huius esse per se. Cum igitur producere ens non ex ente praeexistente sit creare, oportet quod solius Dei sit creare.

Huic autem veritati Sacrae Scripturae auctoritas attestatur, quae Deum omnia creasse affirmat, Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram".—Damascenus etiam, in secundo sui

se distinguen entre sí por aquello mismo que las hace ser tales. En consecuencia, nada finito puede ser causa de otro por su acción, si no es confiriéndole el género y la especie, y nunca lo que le hace subsistir como distinto de los demás. Luego la acción de todo agente finito presupone aquello por lo que el ser causado por ella subsiste individualmente. Por lo tanto, dicho agente no crea, pues esto es exclusivo del agente infinito, que encierra en sí las semejanzas de todos los seres, como ya se demostró.

Puesto que la finalidad primordial de todo cuanto se hace es la existencia, cuando decimos que se hace algo que antes ya existía, es lógico pensar que no se hace propiamente, sino accidentalmente, pues propiamente se hace lo que antes no existía; v. gr.: si del color blanco se hace un color negro, ciertamente se hace lo "negro" y un "color", pero lo negro propiamente, porque se hace de lo no-negro, y el color accidentalmente, porque antes ya existía el color. Así, pues, cuando se hace algún ser, como un hombre o una piedra, el hombre, ciertamente, se hace propiamente, porque se hace del no-hombre, y el ser accidentalmente, porque no se le hace del no-ser absoluto, sino de este no-ser, según dice el Filósofo en el libro I de los "Físicos". Mas cuando se hace algo del no-ser absoluto, entonces se hace propiamente el ser. Pero en tal caso es necesario que sea hecho por aquel que es causa del ser en cuanto tal, porque los efectos se reducen proporcionalmente a sus causas. Ahora bien, la causa del ser en cuanto tal es solamente el ser primero; los demás son causas del ser accidentalmente y sólo propias de uno determinado. Y como producir el ser sin sacarlo de ser alguno preexistente es crear, de sólo Dios es propio crear.

La autoridad de la Sagrada Escritura confirma esta verdad cuando dice que Dios lo creó todo: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra".—El Damasceno dice también en su li-

bro: "Pero todos los que dicen que los ángeles son los creadores de cualquier substancia, todos ellos tienen por padre al diablo, pues las criaturas existentes no son creadoras".

Con esto se refuta también el error de ciertos filósofos, que dijeron que Dios creó la primera substancia separada y ella creó la segunda, y así ordenadamente hasta la última.

Libri [1], dicit: "Quicumque vero aiunt angelos creatores esse cuiuscumque substantiae, hi omnes sunt patris sui diaboli: creaturae enim existentes non sunt creatores".

Per haec autem destruitur quorundam philosophorum error qui dixerunt Deum creasse primam substantiam separatam, et ab ea fuisse creatam secundam, et sic quodam ordine usque ad ultimam.

[1] *De fide orth.*, l. 2, c. 3.

CAPITULUM XXII

Quod Deus omnia possit

CAPITULO XXII

Dios todo lo puede

Con esto queda claro que la potencia divina no está determinada a un efecto único.

Si crear es propio de sólo Dios, es necesario que cuanto no puede ser producido por otro modo de causalidad que por creación sea producido por El inmediatamente. Tales son todas las substancias separadas que no están compuestas de materia y forma, que se supone existen ahora; y lo mismo toda substancia corporal. Todos estos diversos existentes son efecto inmediato del poder antes dicho. Mas ninguna potencia que produce inmediatamente muchos efectos sin materia está determinada a un efecto. Digo "inmediatamente", porque, si los produjese mediatamente, podría provenir la diversidad por razón de las causas intermedias. Y digo también "sin materia", porque un mismo agente y con una misma acción puede causar diversos efectos en diversas materias, como el calor del fuego, que endurece el barro y derrite la cera. Así, pues, la potencia de Dios no está determinada a un efecto.

La potencia que es perfecta se ex-

Ex hoc autem apparet quod divina virtus non determinatur ad aliquem unum effectum.

Si enim solius Dei creare est, ab ipso immediate producta esse oportet quaecumque a sua causa produci non possunt nisi per modum creationis. Huiusmodi autem sunt omnes substantiae separatae, quae non sunt compositae ex materia et forma, quas esse nunc supponatur (cf. infra c. 46); et similiter omnis materia corporalis. Haec igitur, diversa existentia, praedictae virtutis immediatus effectus sunt. Nulla autem virtus producens immediate plures effectus non ex materia, est determinata ad unum effectum. Dico autem "immediate": quia, si per media produceret, posset provenire diversitas ex parte mediarum causarum. Dico etiam "non ex materia": quia idem agens et eadem actione causat diversos effectus secundum materiae diversitatem, sicut calor ignis, qui indurat lutum et dissolvit ceram. Dei igitur virtus non est determinata ad unum effectum.

Item. Omnis virtus perfecta ad

ea omnia se extendit ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest: sicut aedificativa ad omnia se extendit, si perfecta sit, quae possunt rationem habere domus. Virtus autem divina est per se causa essendi, et esse est eius proprius effectus, ut ex dictis (c. praec.) patet. Ergo ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant: si enim in quendam tantum effectum virtus eius posset, non esset per se causa entis inquantum huiusmodi, sed huius entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quicquid contradictionem non implicat, Deus potest.

Adhuc. Omne agens agit inquantum actu est. Secundum igitur modum actus uniuscuiusque agentis est modus suae virtutis in agendo: homo enim generat hominem, et ignis ignem. Deus autem est actus perfectus, in se omnium perfectiones habens, ut supra (l. 1, c. 28) ostensum est. Est igitur sua virtus activa perfecta, ad omnia se habens quaecumque non repugnant rationi eius quod est esse in actu. Hoc autem est solum quod contradictionem implicat. Omnia igitur praeter haec Deus potest.

Amplius. Omni potentiae passivae respondet potentia activa. Potentia enim propter actum est, sicut materia propter formam. Non potest autem ens in potentia consequi quod sit actu nisi per virtutem alicuius existentis in actu. Otiosa igitur esset potentia nisi esset virtus activa agentis quae eam in actum reducere posset: cum tamen nihil sit otiosum in rebus naturae. Et per hunc modum videmus quod omnia quae sunt in potentia materiae generabilium et corruptibilium, possunt reduci in actum per virtutem activam quae est in corpore caelesti, quod est primum activum in natura. Sicut autem

tiende a todo aquello a lo que se puede extender su propio y exclusivo efecto; así como la de edificar, si es perfecta, se extiende a cuanto implica el concepto de casa. Es así que la potencia divina es causa esencial del ser, y el ser es su propio efecto, como consta por lo dicho (c. 21). Luego se extiende a todo aquello que no va contra la razón de ser; pues, si la potencia tuviese virtualidad sobre determinado efecto solamente, no sería causa esencial del ser en cuanto tal, sino de "este" ser. Ahora bien, a la razón de ser repugna lo opuesto al ser, que es el no-ser. Luego el poder de Dios se extiende a todo lo que no incluye en sí razón de no-ser, que es precisamente lo que implica contradicción. Luego el poder de Dios se extiende a todo lo que no implica contradicción.

Todo agente obra en cuanto está en acto. Por esto, según sea el acto de cada uno de los agentes es su potencia activa, pues el hombre engendra al hombre y el fuego al fuego. Pero Dios es un acto perfecto, que tiene en sí todas las perfecciones, según se ha probado antes (l. 1, c. 28). Es, por tanto, perfecta su potencia operativa, extendiéndose a todo lo que no repugna a su naturaleza, que es ser en acto. Tal es solamente lo que implica contradicción. Luego Dios puede hacer todo, excepto lo contradictorio.

A toda potencia pasiva corresponde una potencia activa, pues la potencia se ordena al acto, como la materia a la forma. Mas no puede el ser en potencia conseguir ser en acto sino en virtud de algún existente en acto, pues superflua sería tal potencia si no existiese la potencia activa de un agente que la pudiese actualizar, siendo así que nada hay superfluo en la naturaleza. Y de este modo vemos que todo lo que hay en la potencia de la materia de lo que se engendra y corrompe puede actualizarse por el influjo de un cuerpo celeste, que es primer actuante en la naturaleza. Pues así como el cuerpo celes-

te es primer agente respecto de los cuerpos inferiores, así Dios es primer agente respecto de todo ser creado. Por consiguiente, todo lo que está en la potencia del ser creado, todo esto lo puede hacer Dios por su potencia activa; y en la potencia del ente creado está todo lo que al ente creado no se opone, como en la potencia de la naturaleza está todo lo que no la destruye. Luego Dios lo puede todo.

Que un efecto no esté al alcance de la potencia de un agente puede ocurrir por tres razones: Primero, porque no tiene afinidad o semejanza con el agente, pues todo agente obra lo que le es en algún modo semejante. Por esto la virtualidad que hay en el semen del hombre no puede producir un animal o una planta, pero sí un hombre, por más que exceda en perfección a los dichos.—Segundo, por la excelencia del efecto, el cual trasciende la proporción con la potencia activa, como la potencia activa corporal no puede producir una substancia separada.—Tercero, por la imposibilidad que tiene de obrar un agente sobre una materia determinada a un efecto, como el carpintero no puede hacer una sierra, porque en virtud de su oficio no puede trabajar sobre el hierro, del cual se hace la sierra.

Pero de ninguno de estos modos se puede substraer efecto alguno al poder divino. Pues nada puede serle imposible por razón de la desemejanza del efecto; puesto que todo ente, en cuanto tiene ser, le es semejante, según se ha demostrado antes (c. 15). Ni tampoco por la excelencia del efecto, una vez demostrado que Dios sobrepasa a todos los seres en bondad y perfección.—Y por defecto de la materia tampoco, siendo, como es, causa de la materia, la cual no puede ser causada sino por creación. Además, El, para obrar, no necesita materia, puesto que produce la cosa en el ser sin que preexista nada de ella. Y así, por defecto de la materia no

corpus caeleste est primum agens respectu corporum inferiorum, ita Deus est primum agens respectu totius entis creati. Quicquid igitur est in potentia entis creati, totum hoc Deus per suam virtutem activam facere potest. In potentia autem entis creati est omne quod enti creato non repugnat: sicut in potentia naturae humanae sunt omnia quae naturam humanam non tollunt. Omnia igitur Deus potest.

Praeterea. Quod effectus aliquis non subsit potentiae alicuius agentis, potest ex tribus contingere. Uno modo, per hoc quod non habet cum agente affinitatem vel similitudinem: agens enim omne agit sibi simile aliquo modo. Unde virtus quae est in semine hominis, non potest producere brutum vel plantam: hominem autem potest, qui tamen praedicta excedit.—Alio modo, propter excellentiam effectus, qui transcendit proportionem virtutis activae: sicut virtus activa corporalis non potest producere substantiam separatam.—Tertio modo, propter materiam determinatam ad effectum, in quam agens agere non potest: sicut carpentarius non potest facere serram, quia sua arte non potest agere in ferrum, ex quo fit serra.

Nullo autem istorum modorum potest aliquis effectus subtrahi divinae virtuti. Neque enim propter dissimilitudinem effectus aliquid ei impossibile esse potest: cum omne ens, inquantum habet esse, sit ei simile, ut supra (cc. 6, 15) ostensum est.—Nec etiam propter effectus excellentiam: cum ostensum sit (l. 1, cc. 27, 41) quod Deus est supra omnia entia in bonitate et perfectione.—Nec iterum propter defectum materiae: cum ipse sit causa materiae, quae non possibilis est causari nisi per creationem. Ipse etiam in agendo non requirit materiam: cum, nullo praeexistente, rem in esse producat. Et sic propter materiae defectum eius

actio impediri non potest ab effectus productione.

Restat igitur quod divina virtus non determinetur ad aliquem effectum, sed simpliciter omnia potest: quod est eum esse "omnipotentem".

Hinc est quod etiam divina Scriptura fide tenendum hoc tradit. Dicitur enim Gen. 17,1, ex ore Dei: "Ego Deus omnipotens: ambula coram me et esto perfectus"; et Iob 42,2: "Scio quia omnia potes"; et Lc. 1,37, ex ore angeli: "Non erit impossibile apud Deum omne verbum".

Per hoc autem evacuatur quorundam philosophorum error qui posuerunt a Deo immediate produci unum effectum tantum, quasi virtus eius ad illius productionem determinata esset; et quod Deus non potest aliud facere nisi secundum quod cursus rerum naturalium se habet; de quibus dicitur Iob 22,17: "Quasi nihil posset Omnipotens, aestimabant eum".

puede impedirse que su acción produzca su efecto.

Luego es obligado concluir que la potencia divina no está determinada a efecto alguno, sino que lo puede todo, lo cual es ser "omnipotente".

De aquí que también la divina Escritura nos enseña esto como cosa de fe, pues se dice en el Génesis por boca de Dios mismo: "Yo soy Dios omnipotente; anda en mi presencia y sé perfecto"; y en Job: "Sé que todo lo puedes"; y en San Lucas, por boca del ángel: "Nada hay imposible para Dios".

Con esto se destruye el error de ciertos filósofos, que afirmaron que Dios produjo inmediatamente un efecto solo, como si su poder estuviese determinado a su producción; y que Dios no podía hacer otro sino en cuanto se lo permite el curso de las cosas naturales. De esto se dice en Job: "Como si nada pudiera hacer el Omnipotente, así tenían de él el concepto".

CAPITULUM XXIII
Quod Deus non agat ex necessitate naturae

CAPITULO XXIII
Dios no obra por necesidad de naturaleza.

Ex hoc autem ostenditur quod Deus agit in creaturis non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Omnis enim agentis per necessitatem naturae virtus determinatur ad unum effectum. Et inde est quod omnia naturalia semper eveniunt eodem modo, nisi sit impedimentum: non autem voluntaria. Divina autem virtus non ordinatur ad unum effectum tantum, ut supra (c. praec.) ostensum est. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Adhuc. Quicquid non implicat contradictionem, subest divinae

Con esto se demuestra que Dios obra en las criaturas, no por necesidad de naturaleza, sino por decisión de su voluntad. Pues:

La potencia de todo el que obra por necesidad natural está determinada a un efecto. Y de aquí que todo lo natural suceda siempre del mismo modo, a no ser que haya un impedimento; mas no así lo voluntario. Ahora bien, la potencia divina no se ordena a un efecto solamente, según lo dicho antes (c. 22). Luego Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad.

Todo lo que no implica contradicción cae bajo la potencia divina, se-

gún se ha demostrado (c. 22). Pues bien, muchas cosas encontramos que no hay entre lo creado y que no implicarían contradicción, como aparece principalmente cuando se trata del número, tamaños y distancias de las estrellas y de otros cuerpos, lo cual no implicaría contradicción que fuese de otra manera, dado que fuese otro el orden de las cosas. Hay, por tanto, muchas cosas que caen bajo la potencia divina sin que se hallen en la naturaleza. Es así que quien, de entre las cosas que puede hacer, hace unas y otras no, obra por elección voluntaria y no por necesidad natural. Luego Dios no obra por necesidad de naturaleza, sino por voluntad.

Todo agente obra ajustándose a la semejanza de la obra que tiene en sí mismo, pues todo agente obra algo semejante a él. Pero todo lo que está en otro está en él según el modo de ser de éste. Luego, siendo Dios esencialmente inteligente, según se ha probado ya (l. 1, c. 45), es lógico que la semejanza de su efecto se encuentre en El de modo inteligible, pues que obra por el entendimiento. Mas el entendimiento no obra efecto alguno sino mediante la voluntad, cuyo objeto es el bien entendido, que mueve al agente como fin. En consecuencia, Dios obra por voluntad y no por necesidad de naturaleza.

Según el Filósofo en el libro IX de los "Metafísicos", la acción es doble: una que queda en el agente y le perfecciona, como el ver; otra que pasa a lo exterior y perfecciona al efecto, como en el fuego quemar. Mas la acción divina no puede ser de aquella clase de acciones que no quedan en el agente, puesto que su acción es su substancia, como antes se ha demostrado. Se comprende, por tanto, que haya que contarla entre aquellas acciones que quedan en el agente y son como la perfección del mismo. Ahora bien, tales acciones no son otras que las cognoscitivas y volitivas. Luego Dios obra conociendo y queriendo, y, en consecuencia, no por necesidad de

potentiae, ut ostensum est (ibid). Multa autem non sunt in rebus creatis quae tamen, si essent, contradictionem non implicarent: sicut patet praecipue circa numerum, quantitates et distantias stellarum et aliorum corporum, in quibus si aliter se haberet ordo rerum, contradictio non implicaretur. Multa igitur subsunt divinae virtuti quae in rerum natura non inveniuntur. Quicumque autem eorum quae potest facere quaedam facit et quaedam non facit, agit per electionem voluntatis, et non per necessitatem naturae. Deus igitur non agit per necessitatem naturae, sed per voluntatem.

Item. Unumquodque agens hoc modo agit secundum quod similitudo facti est in ipso: omne enim agens agit sibi simile. Omne autem quod est in altero, est in eo per modum eius in quo est. Cum igitur Deus sit per essentiam suam intelligens, ut supra (l. 1, c. 45) probatum est, oportet quod similitudo effectus sui sit in eo per modum intelligibilem. Igitur per intellectum agit. Intellectus autem non agit aliquem effectum nisi mediante voluntate, cuius obiectum est bonum intellectum, quod movet agentem ut finis. Deus igitur per voluntatem agit, non per necessitatem naturae.

Amplius. Secundum Philosophum, in IX "Metaph." (VIII, 8, 9; 1050 a), duplex est actio: una quae manet in agente et est perfectio ipsius, ut videre: alia quae transit in exteriora et est perfectio facti, sicut comburere in igne. Divina autem actio non potest esse de genere illarum actionum quae non sunt in agente: cum sua actio sit sua substantia, ut supra (c. 9) ostensum est. Oportet igitur quod sit de genere illarum actionum quae sunt in agente et sunt quasi perfectio ipsius. Huiusmodi autem non sunt nisi actiones cognoscentis et appetentis. Deus igitur cognoscendo et volendo operatur. Non igitur

per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis.

Adhuc. Deum agere propter finem ex hoc manifestum esse potest quod universum non est a casu, sed ad aliquod bonum ordinatur: ut per Philosophum patet, in XI "Metaphysicae" (c. 10, 1; 1075 a). Primum autem agens propter finem oportet esse agens per intellectum et voluntatem: ea enim quae intellectu carent, agunt propter finem sicut in finem ab alio directa. Quod quidem in artificialibus patet: nam sagittae motus est ad determinatum signum ex directione sagittantis. Simile autem esse oportet et in naturalibus. Ad hoc enim quod aliquid directe in finem debitum ordinetur, requiritur cognitio ipsius finis, et eius quod est ad finem, et debitae proportionis inter utrumque: quod solum intelligentis est. Cum igitur Deus sit primum agens, non agit per necessitatem naturae, sed per intellectum et voluntatem.

Praeterea. Quod per se agit, prius est eo quod per aliud agit: omne enim quod est per aliud, reduci oportet in id quod per se est, ne in infinitum procedatur. Quod autem suae actionis non est dominus, non per se agit: agit enim quasi ab alio actus, non quasi seipsum agens. Oportet igitur primum agens hoc modo agere quod sui actus dominus sit. Non est autem aliquis sui dominus actus nisi per voluntatem. Oportet igitur Deum, qui est primum agens, per voluntatem agere, non per naturae necessitatem.

Adhuc. Primo agenti debetur prima actio: sicut et primo mobili primus motus. Sed naturaliter actio voluntatis est prior quam actio naturae. Illud enim naturaliter prius est quod est perfectius: licet in uno quodam sit tempore posterius. Actio autem agentis per voluntatem est perfectior: quod ex hoc patet quod perfectiora sunt ea apud nos quae per voluntatem agunt, quam quae per naturae necessitatem. Ergo Deo, qui est primus agens, debe-

naturaleza, sino por deliberación de su voluntad.

Que Dios obra por un fin se puede poner de manifiesto porque el universo no es obra del acaso, sino que está ordenado a un bien, según enseña el Filósofo en el libro XI de los "Metafísicos". Mas el primero que obra por un fin es necesario que obre por entendimiento y voluntad, pues las cosas que carecen de entendimiento obran por un fin como dirigidas al fin por otro, cosa esta que es evidente en lo artificial, pues la saeta va flechada de manera cierta al blanco donde la asestó el saetero. Y cosa semejante debe ocurrir en lo natural, porque para que algo se ordene en derechura al fin debido se requiere el conocimiento del fin y de lo que conduce al fin y de la debida proporción entre uno y otro, lo cual es propio sólo del ser inteligente. Así, pues, al ser Dios el primer agente, no obra por necesidad natural, sino por entendimiento y voluntad.

El que obra por sí mismo es anterior al que obra por otro, pues todo lo que es por otro se debe reducir a lo que es por sí, para no caer en el proceso indefinido. El que no es dueño de su acción no obra por sí, pues obra como actuado por otro, no como si se actuase a sí mismo. Luego es necesario que el primer agente obre como quien es dueño de su acto. Pero no es uno dueño de su acto sino por la voluntad. Se comprende, por tanto, que Dios, primer agente, obre por voluntad y no por necesidad de naturaleza.

La primera acción pertenece al primer agente, así como el primer movimiento al primer móvil. Es así que naturalmente la acción de la voluntad es anterior a la acción de la naturaleza; pues lo más perfecto es naturalmente anterior, aunque a veces sea posterior en el tiempo; y la acción del agente voluntario es más perfecta, como consta porque en nosotros mismos es más perfecto aquello que hacemos por voluntad que lo que hacemos por necesidad natural. Lue-

go a Dios, que es el primer agente, le está reservada la acción voluntaria.

De esto se deja ver asimismo que, cuando se unen una y otra acción, es superior la potencia que obra por voluntad que la que obra por naturaleza, de la cual usa aquélla como instrumento; pues en el hombre es superior el entendimiento, que obra por voluntad, al alma vegetativa, que obra por necesidad natural. Pero la potencia divina es superior a la de todos los seres. Luego obra en todas las cosas por voluntad, y no por necesidad natural.

La voluntad tiene por objeto el bien en tanto que es bien; mas la naturaleza no alcanza la razón común de bien, sino la del bien determinado que constituye su perfección. Y como todo agente obra en cuanto tiende al bien—porque el fin mueve al agente—, es razonable que se compare el agente voluntario al agente natural, como el agente universal al agente particular. Ahora bien, el agente particular se encuentra, respecto al agente universal, como posterior a él y como instrumento suyo. Luego es preciso que el primer agente sea voluntario y no agente por necesidad natural.

También nos enseña esta verdad la divina Escritura, pues se dice en el Salmo: "El Señor hizo lo que quiso"; y a los Efesios: "Que hace todas las cosas conforme al consejo de su voluntad".

Y San Hilario, en el libro "Sobre los sínodos": "La voluntad de Dios da la substancia a todas las criaturas"; y más abajo: "Pues todas las cosas fueron creadas tal cual Dios quiso que fuesen".

Con esto se descarta también el error de ciertos filósofos, que decían que Dios obraba por necesidad de naturaleza.

tur actio quae est per voluntatem.

Amplius. Ex hoc idem apparet quod, ubi coniungitur utraque actio, superior est virtus quae agit per voluntatem ea quae agit per naturam, et utitur ea quasi instrumento: nam in homine superior est intellectus, qui agit per voluntatem, quam anima vegetabilis, quae agit per naturae necessitatem. Divina autem virtus est suprema in omnibus entibus. Ergo ipsa agit in res omnes per voluntatem, non per naturae necessitatem.

Item. Voluntas habet pro obiecto bonum secundum rationem boni: natura autem non attingit ad communem boni rationem, sed ad hoc bonum quod est sua perfectio. Cum igitur omne agens agat secundum quod ad bonum intendit, quia finis movet agentem; oportet quod agens per voluntatem ad agens per necessitatem naturae comparetur sicut agens universale ad agens particulare. Agens autem particulare se habet ad agens universale sicut eo posterius, et sicut eius instrumentum. Ergo oportet quod primum agens sit voluntarium, et non per necessitatem naturae agens.

Hanc etiam veritatem divina Scriptura nos docet. Dicitur enim in Psalmo (134, 6): "Omnia quaecumque voluit Dominus fecit"; et Eph. 1,11: "Qui operatur omnia secundum propositum voluntatis suae".

Et Hilarius, in libro "De Synodis" (n. 58): "Omnibus creaturis substantiam voluntas Dei attulit". Et infra: "Talia enim cuncta creata sunt, qualia Deus ea esse voluit".

Per haec autem removetur error quorundam philosophorum qui dicebant Deum agere per naturae necessitatem.

CAPITULUM XXIV

Quod Deus agit secundum suam sapientiam

CAPITULO XXIV

Dios obra sabiamente

Ex hoc autem apparet quod Deus effectus suos producit secundum suam sapientiam.

Voluntas enim ad agendum ex aliqua apprehensione movetur; bonum enim apprehensum est obiectum voluntatis. Deus autem est agens per voluntatem, ut ostensum est (c. praec.). Cum igitur in Deo non sit nisi intellectualis apprehensio; nihilque intelligat nisi intelligendo se (l. 1, c. 46), quem intelligere est sapientem esse: relinquitur quod omnia Deus secundum suam sapientiam operatur.

Item. Omne agens agit sibi simile. Unde oportet quod secundum hoc agat unumquodque agens secundum quod habet similitudinem sui effectus: sicut ignis calefacit secundum modum sui caloris. Sed in quolibet agente per voluntatem, inquantum huiusmodi, est similitudo sui effectus secundum intellectus apprehensionem: si enim secundum naturae dispositionem solum inesset similitudo effectus agenti voluntario, non ageret nisi unum, quia ratio naturalis unius est una tantum. Omne igitur agens voluntarium producit effectum secundum rationem sui intellectus. Deus autem agit per voluntatem, ut ostensum est (c. praec.). Igitur per sapientiam sui intellectus res in esse producit.

Amplius. Secundum Philosophum, in I "Metaph." (c. 2, 3; 982 a), "ordinare sapientis est": ordinatio enim aliquorum fieri non potest nisi per cognitionem habitudinis et proportionis ordinatorum ad invicem, et ad aliquid altius eius, quod est finis eorum; ordo enim aliquorum ad invicem est propter ordinem eorum ad fi-

Con esto se deja ver también que Dios produce sus efectos sabiamente. Pues:

La voluntad se mueve a obrar por alguna aprehensión, pues el objeto de la voluntad es el bien aprehendido. Mas Dios es un agente voluntario, según se ha probado (c. 23). Luego, como en Dios no hay más aprehensión que la intelectual, y nada entiende si no es entendiéndose a sí mismo, y entenderle a El mismo es ser sabio, resta que Dios lo hace todo sabiamente.

Todo agente produce algo semejante a él. De donde se deduce que cada agente ha de obrar en tanto que posee la semejanza de su efecto, como el fuego calienta según el calor que tiene. Pero en todo agente voluntario, en cuanto tal, se encuentra la semejanza de su efecto por la aprehensión intelectual, pues si sólo estuviese en el agente voluntario la semejanza del efecto por disposición natural, no obraría sino un efecto determinado, porque la forma natural de una cosa es una solamente. Por lo que todo agente voluntario produce su efecto en conformidad con la semejanza intelectual del mismo. Ahora bien, Dios obra por voluntad, como ya se probó. Luego produce las cosas en el ser según su sabio entender.

Según el Filósofo en el libro I de los "Metafísicos", "ordenar es propio del sabio"; y es imposible ordenar varias cosas si no se conoce la relación y proporción de lo que se ha de ordenar entre sí y respecto a algo más alto, que es su fin, pues el orden de varias cosas entre sí mira al orden que ellas tienen al fin. Mas

conocer las relaciones y proporciones de varias cosas entre sí es propio solamente de quien tiene entendimiento, y juzgar de algo por su causa altísima es propio de la sabiduría. Esto explica, pues, que todo orden sea efecto de la sabiduría de algún ser inteligente; por ello, en las artes mecánicas se llama maestros (o sabios) de obras a quienes las ordenan. Ahora bien, las cosas producidas por Dios tienen entre sí orden no casual, puesto que se da siempre o en muchos casos. De donde se deja ver que Dios produjo las cosas en el ser ordenándolas y que produjo las cosas en el ser sabiamente.

Los actos que proceden de la voluntad, o son "acciones", que son perfección del agente, como los actos de las virtudes; o pasan a una materia exterior, y entonces se llaman "operaciones". Y con esto queda claro que las cosas fueron creadas por Dios como algo producido. Mas el principio de la producción es el arte, según dice el Filósofo. Luego todas las cosas creadas se comparan a Dios como las obras de arte al artista. Ahora bien, el artista produce sus obras conforme a su sabiduría y entendimiento. Por consiguiente, también Dios hizo todas las criaturas en conformidad a su entendimiento.

Esto se corrobora también con la autoridad divina, pues se dice en el Salmo: "Todo lo hiciste con sabiduría"; y en los Proverbios: "El Señor fundó la tierra con sabiduría".

Y con esto se excluye además el error de algunos, que decían que todo depende de la voluntad divina, con exclusión de su entendimiento.

nem. Cognoscere autem habitudines et proportiones aliquorum ad invicem est solius habentis intellectum; iudicare autem de aliquibus per causam altissimam sapientiae est. Et sic oportet quod omnis ordinatio per sapientiam alicuius intelligentis fiat. Unde et in mechanicis ordinatores aedificiorum "sapientes" illius artificii dicuntur. Res autem quae sunt a Deo productae, ordinem ad invicem habent non casualem, cum sit semper vel in pluribus. Et sic patet quod Deus res in esse produxit eas ordinando. Deus igitur per suam sapientiam res in esse produxit.

Adhuc. Ea quae sunt a voluntate, vel sunt "agibilia", sicut actus virtutum, qui sunt perfectiones operantis; vel transeunt in exteriorem materiam, quae "factibilia" dicuntur. Et sic patet quod res creatae sunt a Deo sicut factae. "Factibilium autem ratio est ars", sicut Philosophus dicit [1]. Comparantur igitur omnes res creatae ad Deum sicut artificiata ad artificem. Sed artifex per ordinem suae sapientiae et intellectus artificiata in esse producit. Ergo et Deus omnes creaturas per ordinem sui intellectus fecit.

Hoc autem divina auctoritate confirmatur. Nam dicitur in Psalmo (103,24): "Omnia in sapientia fecisti"; et Prov. 3,19: "Dominus sapientia fundavit terram".

Per haec autem excluditur quorundam error qui dicebant omnia ex simplici divina voluntate dependere, absque aliqua ratione.

[1] VI *Ethic.*, 4, 3, 6; 1140 a.

CAPITULUM XXV

Qualiter omnipotens dicatur quaedam non posse

CAPITULO XXV

Qué cosas no puede el Omnipotente

Ex praemissis autem accipi potest quod, quamvis Deus sit omnipotens, aliqua tamen dicitur non posse.

Ostensum enim est supra (c. 7) in Deo esse potentiam activam: potentiam vero passivam in eo non esse iam supra in primo libro (c. 16) fuerat probatum. Secundum autem utramque potentiam dicimur posse. Illa igitur Deus non potest quae posse "potentiae passivae" est. Quae autem huiusmodi sint, investigandum est.

Primo quidem igitur potentia activa ad "agere" est, potentia autem passiva ad "esse". Unde in illis solis est potentia ad esse quae materiam habent contrarietati subiectam. Cum igitur in Deo passiva potentia non sit, quicquid ad suum esse pertinet, Deus non potest. Non potest igitur Deus esse corpus, aut aliquid huiusmodi.

Adhuc. Huius potentiae passivae motus actus est. Deus igitur, cui potentia passiva non competit, mutari non potest. — Potest autem ulterius concludi quod non potest mutari secundum singulas mutationis species: ut quod non potest augeri vel minui, aut alterari, aut generari aut corrumpi.

Amplius. Cum deficere quoddam corrumpi sit, sequitur quod in nullo deficere potest.

Praeterea. Defectus omnis secundum privationem aliquam est. Privationis autem subiectum potentia materiae est. Nullo igitur modo potest deficere.

Adhuc. Cum fatigatio sit per defectum virtutis, oblivio autem per defectum scientiae, patet quod neque fatigari neque oblivisci potest.

De lo dicho se puede colegir que, aunque Dios es omnipotente, se dice, sin embargo, que no puede hacer ciertas cosas. Pues:

Se ha probado antes que en Dios hay potencia activa (c. 7); y en el libro primero ya se había probado que no había en El potencia pasiva (c. 16). Ahora bien, atribuimos la palabra "poder" tanto a una potencia como a otra. Luego Dios no puede en lo que respecta al "poder" de la potencia pasiva. Veamos qué es esto.

Pues, en primer lugar, la potencia activa se ordena a obrar, y la pasiva a ser. Por esto, únicamente en los seres cuya materia está sujeta a contrariedad se da la potencia para ser otra cosa. Luego, no habiendo en Dios potencia pasiva, nada podrá hacer respecto a su esencia. Por lo tanto, no puede ser cuerpo ni cosa semejante.

El acto de la potencia pasiva es el movimiento. Luego Dios, a quien no compete la potencia pasiva, no puede mudarse.—Pero se puede ir más allá todavía: que no puede mudarse con ninguna especie particular de mutación; no puede aumentar o disminuir, ni alterarse, ni engendrarse o corromperse.

Como menguar es, en cierto modo, corromperse, síguese que no puede, en absoluto, sufrir mengua.

Todo defecto implica alguna privación. El sujeto de la privación es la potencia de la materia. Luego no puede sufrir defecto de ninguna manera.

Siendo la fatiga falta de fuerza y el olvido falta de memoria, es evidente que no puede fatigarse ni olvidarse.

Tampoco puede ser vencido o violentado, pues son cosas de quien naturalmente es mudable.

De manera semejante, tampoco puede arrepentirse, ni airarse, ni entristecerse, puesto que todo esto suena a pasividad y a defecto.

Como el objeto y el efecto de la potencia activa es el "ser hecho", y ninguna potencia obra donde falta la razón de su objeto, así como la vista no ve faltando el visible en acto, es razonable decir que Dios no puede en lo que va contra la razón de "ser" en tanto que es ser, o contra la razón del "ser hecho" en tanto que es hecho. Veamos qué es esto.

Va contra la razón de "ser", lo que la destruye. Se destruye la razón de ser por su opuesto, así como la razón de hombre se destruye por sus opuestos o por los opuestos a sus partes. Ahora bien, lo opuesto al ser es el no-ser. Luego Dios no puede hacer que una misma cosa a la vez sea y no sea, pues implica que las contradictorias se verifiquen a la vez.

La contradicción está incluída en los contrarios y opuestos por privación; pues en caso de que algo fuese blanco y negro, se seguiría que es blanco y no blanco; y caso de que alguien viese y estuviese ciego, se seguiría que ve y no ve. Por tanto, por la misma razón Dios no puede hacer que los opuestos estén a la vez en lo mismo y en el mismo sentido.

Al quitar un principio esencial de una cosa se sigue la desaparición de la cosa misma. Si, pues, Dios no puede hacer que una cosa a la vez sea y no sea, tampoco puede hacer que falte a una cosa uno de sus principios esenciales, y, no obstante, permanezca la misma; v. gr., que el hombre no tenga alma.

Siendo así que los principios de algunas ciencias, como la lógica, la geometría y la aritmética, se toman solamente de los principios formales de las cosas, de los cuales depende la esencia de la cosa, síguese que Dios no puede hacer lo contrario a estos principios; v. gr., que el género no

Amplius. Neque vinci aut violentiam pati. Haec enim non sunt nisi eius quod natum est moveri.

Similiter autem neque poenitere potest, neque irasci aut tristari: cum haec omnia in passionem et defectum sonent.

Rursus. Quia potentiae activae obiectum et effectus est "ens factum", nulla autem potentia operationem habet ubi deficit ratio sui obiecti, sicut visus non videt deficiente visibili in actu: oportet quod Deus dicatur non posse quicquid est contra rationem "entis" inquantum est ens, vel "facti entis" inquantum est factum. Quae autem sint huiusmodi, inquirendum est.

Primo quidem igitur contra rationem "entis" est quod entis rationem tollit. Tollitur autem ratio entis per suum oppositum: sicut ratio hominis per opposita eius vel particularum ipsius. Oppositum autem entis est non ens. Hoc igitur Deus non potest, ut faciat simul unum et idem esse et non esse: quod est contradictoria esse simul.

Adhuc. Contradictio contrariis et privative oppositis includitur: sequitur enim, si est album et nigrum, quod sit album et non album; et si est videns et caecum, quod sit videns et non videns. Unde eiusdem rationis etiam est quod Deus non possit facere opposita simul inesse eidem secundum idem.

Amplius. Ad remotionem cuiuslibet principii essentialis sequitur remotio ipsius rei. Si igitur Deus non potest facere rem simul esse et non esse, nec etiam potest facere quod rei desit aliquod suorum principiorum essentialium ipsa remanente: sicut quod homo non habeat animam.

Praeterea. Cum principia quarundam scientiarum, ut logicae, geometriae et arithmeticae, sumantur ex solis principiis formalibus rerum, ex quibus essentia rei dependet, sequitur quod contraria horum principiorum Deus facere non possit: sicut quod ge-

nus non sit praedicabile de specie; vel quod lineae ductae a centro ad circumferentiam non sint aequales; aut quod triangulus rectilineus non habeat tres angulos aequales duobus rectis.

Hinc etiam patet quod Deus non potest facere quod praeteritum non fuerit. Nam hoc etiam contradictionem includit: eiusdem namque necessitatis est aliquid esse dum est, et aliquid fuisse dum fuit.

Sunt etiam quaedam quae repugnant rationi "entis facti" inquantum huiusmodi. Quae etiam Deus facere non potest: nam omne quod facit Deus, oportet esse factum.

Ex hoc autem patet quod Deus non potest facere Deum. Nam de ratione entis facti est quod esse suum ex alia causa dependeat. Quod est contra rationem eius quod dicitur Deus, ut ex superioribus patet. (l. 1, c. 13).

Eadem etiam ratione, non potest Deus facere aliquid aequale sibi. Nam illud cuius esse ab alio non dependet, potius est in essendo et in ceteris dignitatibus eo quod ab alio dependet, quod ad rationem entis facti pertinet.

Similiter etiam Deus facere non potest quod aliquid conservetur in esse sine ipso. Nam conservatio esse uniuscuiusque dependet a causa sua. Unde oportet quod, remota causa, removeatur effectus. Si igitur res aliqua posset esse quae a Deo non conservaretur in esse, non esset effectus eius.

Rursus. Quia ipse est per "voluntatem" agens, illa non potest facere quae non potest velle. Quae autem velle non possit, considerari potest si accipiamus qualiter in divina voluntate necessitas esse possit: nam quod necesse est esse, impossibile est non esse; et quod impossibile est esse, necesse est non esse.

Patet autem ex hoc quod non potest Deus facere se non esse, vel non esse bonum aut beatum: quia de necessitate vult se esse, bonum esse et beatum, ut in Primo (c. 80) ostensum est.

sea predicable de la especie, o que las líneas trazadas desde el centro a la circunferencia no sean iguales, o que el triángulo rectilíneo no tenga los tres ángulos iguales a dos rectos.

Esto manifiesta igualmente que Dios no puede hacer que el pretérito no haya sido, pues esto incluye también contradicción, porque la misma necesidad implica que algo sea mientras es, como que algo fuese mientras fué.

Hay también algunas cosas que se oponen a la razón del "ser hecho" en cuanto tal, las cuales Dios tampoco puede hacer, porque todo lo que Dios hace es preciso que sea hecho. Es, pues, evidente que Dios no puede hacer un Dios, porque es de razón del "ser hecho" que su ser dependa de otra causa que él mismo, lo cual va contra la razón de aquel que se llama Dios, según consta por lo dicho anteriormente (l. 1, c. 13).

Por la misma razón, no puede Dios hacer algo igual a sí mismo, porque aquello cuyo ser no depende de otro representa más ser y más categoría que aquel que depende de él, cual es el ser hecho.

Por razón semejante, Dios no puede hacer que se conserve algo en el ser sin El mismo, porque la conservación del ser de cada cosa depende de su causa. De donde es lógico que, quitada la causa, se quite el efecto. Si, pues, pudiese haber alguna cosa que no fuese conservada en el ser por Dios, no sería efecto suyo.

Como El obra por "voluntad", no puede hacer lo que es imposible que quiera. Qué cosas es imposible que quiera, se puede saber entendiendo cómo puede darse la necesidad en la voluntad divina; porque lo que es necesario que sea, es imposible que no sea, y lo que es imposible que sea, necesariamente no es. Y esto queda patente, porque no puede hacer Dios que El no exista, o que no sea bueno, o dichoso; porque necesariamente quiere existir, ser bueno y dichoso, según se demostró en el libro primero (capítulo 80).

Ya se ha demostrado antes que Dios no puede querer mal alguno (l. 1, c. 95). De donde se ve que no puede pecar.

Se ha probado también ya (l. 1, c. 13) que la voluntad de Dios no puede ser mudable. Y así tampoco puede hacer que no se cumpla lo que El quiere.

Se ha de notar, sin embargo, que el "no poder" tiene en este caso un sentido distinto del de los puntos anteriores. Pues en lo antedicho, Dios en absoluto ni puede querer ni hacer. Pero en este caso, Dios puede, ciertamente, hacer o querer, si se considera su voluntad o potencia absolutas, mas no si se las considera presuponiendo que quiere lo opuesto; porque en la voluntad divina no se encuentra necesidad respecto a las criaturas si no es hipotética, según se demostró en el primer libro (c. 83). Y, por tanto, esta frase: "Dios no puede hacer lo contrario a lo que se propuso hacer", y cualesquiera otras similares, han de entenderse juntamente con sus opuestos, pues así incluyen lo previamente determinado por la voluntad divina acerca de sus opuestos. Mas si se entiende separadamente, son falsas, porque miran a la potencia y voluntad de Dios consideradas en absoluto [1].

Así como Dios obra por voluntad (cc. 23 y 24), así también por entendimiento y por ciencia, según se ha demostrado. Luego, por pareja razón, no puede hacer lo que no supo de antemano ni dejar de hacer lo que supo de antemano que había de hacer, porque no puede hacer lo que no quiere hacer ni dejar de hacer lo que quiere. Y de la misma manera que lo dicho en el punto anterior, se puede conceder y negar lo uno y lo otro, o sea, decir que no puede hacer tales cosas; pero no se ha de entender esto en absoluto, sino bajo condición o hipotéticamente.

Item ostensum est supra (l. 1, c. 95) quod Deus non potest velle aliquod malum. Unde patet quod Deus peccare non potest.

Similiter ostensum est supra (l. 1, c. 82) quod Dei voluntas non potest esse mutabilis. Sic igitur non potest facere id quod est a se volitum, non impleri.

Sciendum tamen quod hoc alio modo dicitur non posse a praemissis. Nam praemissa simpliciter Deus nec velle nec facere potest. Huiusmodi autem potest quidem Deus vel facere vel velle, si eius voluntas vel potentia absolute consideretur, non autem si considerentur praesupposita voluntate de opposito: nam voluntas divina respectu creaturarum necessitatem non habet nisi ex suppositione, ut in Primo (c. 81 sqq.) ostensum est. Et ideo omnes istae locutiones, "Deus non potest facere contraria his quae disposuit facere", et quaecumque similiter dicuntur, intelliguntur "composite": sic enim implicant suppositionem divinae voluntatis de opposito. Si autem intelligantur "divise", sunt falsae: quia respiciunt potentiam et voluntatem Dei absolute.

Sicut autem Deus agit per voluntatem, ita et per "intellectum et scientiam" ut ostensum est (c. praec.). Pari igitur ratione non potest facere quae se facturum non praescivit, aut dimittere quae se facturum praescivit, qua non potest facere quae facere non vult, aut dimittere quae vult. Et eodem modo conceditur et negatur utrumque: ut scilicet praedicta non posse dicatur, non quidem absolute, sed sub conditione vel ex suppositione.

[1] Con los términos «composite» y «divisi» alude Santo Tomás a la doctrina sobre la potencia de Dios «ordenada» y «absoluta». El sentido es el siguiente: Dios no puede hacer con voluntad ordenada lo que esa misma voluntad previamente determinó fuera de otro modo. Pero con voluntad absoluta puede hacer lo contrario a lo que previamente determinó, si no encierra contradicción.

CAPITULUM XXVI

Quod divinus intellectus non coarctatur ad determinatos effectus

CAPITULO XXVI

El entendimiento divino no está limitado a determinados fines

Quoniam autem ostensum est (cc. 22, 23) quod divina potentia ad determinatos effectus non limitatur, ac per hoc quod ex necessitate naturae non agit, sed per intellectum et voluntatem; ne cui forte videatur quod eius intellectus vel scientia ad determinatos effectus solummodo possit extendi, et sic agat ex necessitate scientiae, quamvis non ex necessitate naturae: restat ostendere quod eius scientia vel intellectus nullis effectuum limitibus coarctatur.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 49 sqq.) quod Deus omnia alia quae ab eo procedere possunt comprehendit suam essentiam intelligendo, in qua omnia huiusmodi esse necessarium est per aliqualem similitudinem, sicut effectus virtute sunt in causa. Si igitur potentia divina ad effectus determinatos non coarctatur, ut supra (c. 22) ostensum est, necessarium est et de eius intellectu similem sententiam proferre.

Adhuc. Divinae essentiae infinitatem supra (l. 1, c. 43) ostendimus. Infinitum autem, quantalibet adiectione finitorum facta, adaequari non potest quin infinitum excedat quantalibet finita, si etiam numero infinita existant. Nihil autem aliud praeter Deum constat esse secundum essentiam infinitum: cum omnia alia secundum essentiae rationem sub determinatis generibus et speciebus concludantur. Quotcumque igitur et quanticumque divini effectus comprehendantur, semper in divina essentia est ut eos excedat. Et ita plurium ratio esse possit. Divinus igitur intellectus, qui perfecte divinam essentiam co-

Habiéndose demostrado ya que la divina potencia no se limita a determinados efectos y que por esto no obra por necesidad de naturaleza, sino por entendimiento y voluntad, para que no le parezca a alguien quizás que su entendimiento o ciencia sólo se puede extender a determinados efectos y que, por tanto, obra obligado por su ciencia, aunque no por necesidad natural, quédanos por demostrar que su ciencia o entendimiento no están coartados por limitación alguna proveniente de sus efectos. Pues:

Ya dejamos asentado antes (l. 1, c. 49) que Dios comprehende todo lo que puede proceder de El, entendiendo su propia esencia, en la cual está todo en cierta semejanza, como los efectos están virtualmente en la causa. Luego, si la potencia divina no se coarta a determinados fines, como se ha mostrado (c. 23), es forzoso decir también lo mismo acerca de su entendimiento.

Hemos demostrado más arriba (l. 1, c. 43) la infinitud de la esencia divina. Nunca una adición de finitos, por numerosa que sea, puede igualar al infinito, antes bien el infinito excede a la mayor cantidad de finitos, aunque sea infinita en números. Ahora bien, consta que nada más que Dios es infinito esencialmente, pues todo lo demás, por razón de su esencia, está encerrado bajo determinados géneros y especies. Luego siempre la divina esencia sobrepasa a los efectos divinos, por más y más grandes que se supongan. Y así es como puede ser causa de muchas cosas. Por tanto, el entendimiento divino, que conoce perfectamente la esencia di-

vina, según se ha demostrado (l. 1, c. 47), trasciende toda la finitud de los efectos. Y, en consecuencia, no se limita necesariamente a estos o a aquellos efectos.

Ya se probó (l. 1, c. 69) que el entendimiento divino es conocedor de infinitos. Por otra parte, Dios, en virtud de su entendimiento, produce las cosas en el ser. Luego la causalidad del entendimiento divino no se limita a efectos finitos.

Si la causalidad del entendimiento divino se coartase a algunos efectos, como quien obra por necesidad, esto ocurriría respecto de aquellos que son producidos por El en el ser. Mas esto no puede darse, puesto que ya se ha demostrado (l. 1, c. 66) que Dios entiende también lo que nunca es, ni fué, ni será. Por consiguiente, Dios no obra por necesidad de su entendimiento o de su ciencia.

La ciencia divina se compara a las cosas producidas por El como la ciencia del artífice a los productos del arte. Pero todo arte se extiende a lo contenido bajo la categoría que dicho arte comprende, como el arte de edificar se extiende a todas las casas. Es así que la categoría que comprende el arte divino es el ser, puesto que El mismo por su entendimiento es el principio universal del ser, según queda dicho (cc. 21 y 24). Luego la causalidad del entendimiento divino se extiende a todo lo que no se opone a la razón de ser, pues todas estas cosas están de suyo contenidas en el ser. El entendimiento divino, en consecuencia, no está coartado a ciertos efectos determinados.

De aquí que se diga en el Salmo: "Grande es el Señor y grande su poderío, y su sabiduría es inenarrable".

Con esto queda excluída la afirmación de algunos filósofos, que dicen que, al entenderse Dios a sí mismo, fluye de El necesariamente tal disposición de las cosas, como si no circunscribiese a cada cosa y lo dispu-

gnoscit, ut supra (l. 1, c. 47) ostensum est, omnem finitatem effectuum transcendit. Non igitur ex necessitate ad hos vel illos effectus coarctatur.

Item. Supra ostensum est (l. 1, c. 69) quod divinus intellectus infinitorum est cognitor. Deus autem per sui intellectus scientiam res producit in esse. Causalitas igitur divini intellectus ad finitos effectus non coarctatur.

Amplius. Si divini intellectus causalitas ad effectus aliquos, quasi de necessitate agens, coarctaretur, hoc esset respectu illorum qui ab eo producuntur in esse. Hoc autem esse non potest: cum supra (l. 1, c. 66) ostensum sit quod Deus intelligit etiam quae nunquam sunt nec erunt nec fuerunt. Non igitur Deus agit ex necessitate sui intellectus vel scientiae.

Praeterea. Divina scientia comparatur ad res ab ipso productas sicut scientia artificis ad res artificiatas. Quaelibet autem ars se extendit ad omnia quae possunt contineri sub genere subiecto illius artis: sicut ars aedificatoria ad omnes domos. Genus autem subiectum divinae arti est ens: cum ipse per suum intellectum sit universale principium entis, ut ostensum est (c. 15). Igitur intellectus divinus ad omnia quibus entis ratio non repugnat, suam causalitatem extendit: huiusmodi enim omnia, quantum est de se, nata sunt sub ente contineri. Non igitur divinus intellectus ad aliquos determinatos effectus coarctatur.

Hinc est quod in Psalmo (146,5) dicitur: "Magnus Dominus, et magna virtus eius, et sapientiae eius non est numerus".

Per haec autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio: quasi non suo arbitrio limitet singula et universa dispo-

nat, sicut fides Catholica profitetur.

Sciendum tamen quod, quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus quos per suam sapientiam ordinate producat: sicut Sapientiae 11,21 dicitur: "Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine".

siese todo a su arbitrio, según declara la fe católica.

Hay que notar, sin embargo, que aunque el entendimiento divino no esté coartado a ciertos efectos, El, no obstante, se señaló a sí mismo determinados efectos, para producirlos según su sabiduría, como se dice en la Sabiduría: "Todo lo dispusiste, Señor, con número, peso y medida".

CAPITULUM XXVII

Quod divina voluntas ad determinatos effectus non arctatur

CAPITULO XXVII

La voluntad divina no está coartada a determinados efectos

Ex his etiam ostendi potest quod nec eius voluntas, per quam agit, ad determinatos effectus necessitatem habet.

Voluntatem enim suo obiecto proportionatam esse oportet. Obiectum autem voluntatis est bonum intellectum, ut patet ex supra (c. 24) dictis. Voluntas igitur ad quaelibet se nata est extendere quae ei intellectus sub ratione boni proponere potest. Si igitur intellectus divinus ad certos effectus non coarctatur, ut ostensum est (c. praec.), relinquitur quod nec divina voluntas determinatos effectus ex necessitate producit.

Praeterea. Nihil agens per voluntatem producit aliquid non volendo. Ostensum est autem supra (l. 1, c. 81) quod Deus circa alia a se nihil vult ex necessitate absoluta. Non igitur ex necessitate divinae voluntatis aliqui effectus procedunt, sed ex eius libera dispositione.

De aquí se puede demostrar también que tampoco su voluntad, por la cual obra, obra necesariamente determinados efectos. Pues:

La voluntad debe guardar proporción con su objeto. Pero el objeto de la voluntad es el bien entendido, como consta por lo dicho antes (l. 1, c. 72). Luego la voluntad se extiende naturalmente a todo lo que el entendimiento le puede proponer bajo la razón de bien. Por tanto, si el entendimiento divino no está coartado a ciertos efectos, como ya se sabe (c. 26), tampoco la voluntad divina produce necesariamente determinados efectos.

Ningún agente voluntario produce sin querer. Ahora bien, ya hemos probado que Dios, respecto a otras cosas distintas de sí, nada quiere con necesidad absoluta (l. 1, c. 81). Luego ningún efecto procede de la voluntad divina necesariamente, sino por su libre disposición.

CAPITULUM XXVIII ET XXIX

Qualiter in rerum productionem debitum inveniatur

CAPITULOS XXVIII Y XXIX

En qué sentido cabe encontrar razón de débito en la producción de las cosas

También cabe probar por lo dicho que Dios no obró necesariamente en la producción de las cosas, como si las produjese en el ser por un deber de justicia. Pues:

La justicia—según el Filósofo en el libro V de los "Eticos"—dice relación a otro, a quien da lo debido. Pero a la producción universal de las cosas no se presupone sujeto alguno de débito. Luego la producción universal de las cosas no pudo provenir de un débito de justicia.

Siendo el acto de justicia dar a cada uno lo que es suyo, al acto de la justicia precede otro acto por el cual alguien se apropia de algo, según consta por las cosas humanas, pues uno trabajando merece que se convierta en suyo lo que el retribuyente le da por acto de justicia. Por tanto, aquel acto por el cual, en un principio, alguien se apropia de algo, no puede ser acto de justicia. Mas, por la creación, la cosa creada comienza por primera vez a tener algo como suyo. Luego la creación no procede de un deber de justicia.

Nadie debe a otro sino porque depende en alguna manera de él o porque recibe algo de él o de un tercero por razón del cual debe al otro; así, pues, el hijo es deudor del padre, porque recibe de él el ser; el señor, del criado, porque de él recibe el servicio que necesita; y todo hombre del prójimo por Dios, de quien hemos recibido todos los bienes. Mas Dios no depende de nadie ni necesita nada que tenga que recibir de otro, como se deduce claramente de lo ya dicho (l. 1, cc. 13 y 103). Luego Dios no

Ostendere etiam ex praedictis oportet quod Deus non ex necessitate operatus est in rerum creatione quasi ex debito iustitiae res in esse produxerit.

Iustitia enim, secundum Philosophum, in V "Ethic." (c. 1, 15, 20; 1129 b, 1130 a), ad alterum est, cui debitum reddit. Universali autem rerum productioni nihil praesupponitur cui aliquid debeatur. Ipsa igitur universalis rerum productio ex debito iustitiae provenire non potuit.

Item. Cum iustitiae actus sit reddere unicuique quod suum est, actum iustitiae praecedit actus quo aliquid alicuius suum efficitur, sicut in rebus humanis patet: aliquis enim laborando meretur suum effici quod retributor per actum iustitiae sibi reddit. Ille igitur actus quo primo aliquid suum alicuius efficitur, non potest esse actus iustitiae. Sed per creationem res creata primo incipit aliquid suum habere. Non igitur creatio ex debito iustitiae procedit.

Praeterea. Nullus debet aliquid alteri nisi per hoc quod aliqualiter dependet ab ipso, vel aliquid accipit ab eo vel ab altero, ratione cuius alteri debet: sic enim filius est debitor patri, quia accipit esse ab eo; dominus ministro, quia ab eo accipit famulatum quo indiget; omnis homo proximo propter Deum, a quo bona cuncta suscepimus. Sed Deus a nullo dependet, nec indiget aliquo quod ab altero suscipiat, ut ex supra (cf. l. 1, cc. 13, 28, 40, 102) dictis manifeste apparet. Deus igitur

non produxit res in esse ex aliquo iustitiae debito.

Amplius. In quolibet genere quod est propter se est prius eo quod est propter aliud. Illud igitur quod est primum simpliciter inter omnes causas, est causa propter seipsum tantum. Quod autem agit ex debito iustitiae, non agit propter seipsum tantum: agit enim propter illud cui debet. Deus igitur, cum sit prima causa et primum agens, res in esse non produxit ex debito iustitiae.

Hinc est quod Rom. 11,35.36 dicitur: "Quis prior dedit illi, et retribuetur ei? Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia". Et Iob 41,2: "Quis ante dedit mihi, ut reddam ei? Omnia quae sub caelo sunt, mea sunt".

Per haec autem excluditur error quorundam probare nitentium quod Deus non potest facere nisi quod facit, quia non potest facere nisi quod debet. Non enim ex debito iustitiae res operatur, ut ostensum est.

Licet autem universalem rerum productionem nihil creatum praecedat cui aliquid debitum esse possit, praecedit tamen aliquid increatum, quod est creationis principium. Quod quidem dupliciter considerari potest. Ipsa enim divina bonitas praecedit ut finis et primum motivum ad creandum: secundum Augustinum, qui dicit[1]: "Quia Deus bonus est, sumus". Scientia autem eius et voluntas praecedunt sicut ea quibus res in esse producuntur.

Si igitur ipsam divinam bonitatem absolute consideremus, nullum debitum in creatione rerum invenimus. Dicitur enim uno modo aliquid alicui debitum ex ordine alterius ad ipsum, quod scilicet in ipsum debet referre quod ab ipso accepit: sicut debitum est benefactori quod ei de beneficiis gratiae agantur, inquantum ille qui accepit beneficium hoc ei debet. Hic tamen modus debiti in rerum creatione locum non habet: cum non sit

[1] *De doct. christ.* I, 32.

produjo las cosas en el ser por un deber de justicia.

En cualquier orden, lo que es por sí es anterior a aquello que es por otro; porque aquello que es la primera causa en absoluto es causa por sí mismo solamente. Ahora bien, el que obra por deber de justicia no obra por sí solamente, sino por otro a quien debe. Luego Dios, que es la causa primera y el primer agente, no produjo las cosas en el ser por deber de justicia.

De aquí que se diga a los Romanos: "¿Quién primero dió para tener derecho a retribución? Porque de El y por El y en El están todas las cosas". Y en Job: "¿Quién me ha dado para que yo le retribuya? Todo cuanto existe bajo el cielo, mío es".

Con esto se refuta el error de algunos, que se empeñaron en probar que Dios no puede hacer sino lo que hace, porque no puede hacer sino lo que debe. Pero El no realiza cosa alguna por deber de justicia, como ya se demostró.

Mas, si bien a la producción universal de las cosas no precede nada creado a lo cual se deba algo, precédela, no obstante, algo increado, que es el principio de la creación. Y esto puede considerarse de dos maneras: Porque la misma bondad divina precédela como fin y primer motivo para crear, según dice San Agustín: "Porque Dios es bueno, existimos". Y, además, precédenla la ciencia y la voluntad divinas como principios por los que las cosas son producidas en el ser.

Luego, si consideramos la bondad divina en absoluto, no hallaremos en la creación débito alguno. Porque de una manera se dice que algo es debido a alguien por el orden que guarda otro con él, o sea, en cuanto debe referir a él lo que de él recibió, como al bienhechor se le deben las gracias por sus beneficios, ya que quien recibió el beneficio débeselo a él. Mas esta clase de débito no tiene lugar en la creación de las cosas, pues nada hay

preexistente a lo cual competa deber algo a Dios ni preexiste tampoco algún beneficio suyo. —De otra manera se dice que se debe algo a alguien por sí mismo; por ejemplo, cuando se le debe necesariamente por ser requisito para su perfección, como el hombre debe tener manos o fuerza, pues sin estas cosas no puede ser perfecto. Mas la bondad divina no precisa de nada externo para su perfección. Luego la creación de las cosas no le es debida de manera necesaria.

Además, Dios produce las cosas en el ser con su voluntad, como arriba se dijo (c. 23). Y no es necesario que, si Dios quiere que exista su voluntad, quiera producir otras cosas distintas de sí; pues el antecedente de esta condicional es necesario, pero no el consiguiente; pues se demostró en el libro primero que Dios necesariamente quiere que exista su bondad, mas no quiere necesariamente lo demás. Luego la producción de las criaturas no es un deber ineludible de la bondad divina.

Además, se ha demostrado (cc. 23, 26 y 27) que Dios no produce las cosas en el ser por necesidad de naturaleza, ni por necesidad de su ciencia, ni de su voluntad, ni de su justicia. Luego por ninguna clase de necesidad es un deber de la bondad divina producir las cosas en el ser.

Puede objetarse, sin embargo, que es un deber a sí misma, a modo de cierto decoro. Pero la justicia propiamente dicha exige el deber estricto, pues lo que se da en justicia a otro se le debe por exigencia del derecho.

Luego, así como no puede decirse que la producción de las criaturas haya sido por deber de justicia, por el que Dios sea deudor de la criatura, así tampoco que por débito de justicia sea deudor de su bondad, si se toma la justicia en su sentido propio. Pero, tomada en un sentido lato, puede decirse que entró tanta justicia en la creación de las cosas cuanta correspondía a la bondad divina.

Pero si consideramos la disposi-

aliquid praeexistens cui possit competere aliquid Deo debere, nec aliquod eius beneficium praeexistat. — Alio modo dicitur aliquid alicui debitum secundum se; hoc enim est ex necessitate alicui debitum quod ad eius perfectionem requiritur; sicut homini debitum est habere manus vel virtutem, quia sine his perfectus esse non potest. Divina autem bonitas nullo exteriori indiget ad sui perfectionem. Non est igitur per modum necessitatis ei debita creaturarum productio.

Adhuc. Deus sua voluntate res in esse producit, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est autem necessarium, si Deus suam bonitatem vult esse, quod velit alia a se produci: huius enim conditionalis antecedens est necessarium, non autem consequens; ostensum est enim in primo libro (c. 80 sqq.) quod Deus ex necessitate vult suam bonitatem esse, non autem ex necessitate vult alia. Igitur non ex necessitate debetur divinae bonitate creaturarum productio.

Amplius. Ostensum est (hic et cc. 23, 26, 27) quod Deus producit res in esse non ex necessitate naturae, neque ex necessitate scientiae, neque voluntatis, neque iustitiae. Nullo igitur modo necessitatis divinae bonitati est debitum quod res in esse producantur.

Potest tamen dici esse sibi debitum per modum cuiusdam condecentiae. Iustitia autem proprie dicta debitum necessitatis requirit: quod enim ex iustitia alicui redditur, ex necessitate iuris ei debetur.

Sicut igitur creaturarum productio non potest dici fuisse ex debito iustitiae quo Deus creaturae sit debitor, ita nec ex tali iustitiae debito quo suae bonitati sit debitor, si iustitia proprie accipiatur. Large tamen iustitia accepta, potest dici in creatione rerum iustitia, inquantum divinam condecet bonitatem.

Si vero divinam dispositionem

consideremus qua Deus disposuit suo intellectu et voluntate res in esse producere, sic rerum productio ex necessitate divinae dispositionis procedit: non enim potest esse quod Deus aliquid se facturum disposuerit quod postmodum ipse non faciat; alias eius dispositio vel esset mutabilis vel infirma. Eius igitur dispositioni ex necessitate debetur quod impleatur. Sed tamen hoc debitum non sufficit ad rationem iustitiae proprie dictae in rerum creatione, in qua considerari non potest nisi actio Dei creantis: eiusdem autem ad seipsum non est iustitia proprie dicta, ut patet per Philosophum, in V "Ethicorum" (c. 11; 1138 a). Non igitur proprie dici potest quod Deus ex debito iustitiae res in esse produxerit, ea ratione quia per scientiam et voluntatem se disposuit producturum.

[CAPITULUM XXIX.] Si autem alicuius creaturae productio consideretur, poterit ibi debitum iustitiae inveniri ex comparatione posterioris creaturae ad priorem. Dico autem priorem non solum "tempore", sed "natura".

Sic igitur in primis divinis effectibus producendis debitum non invenitur. In posteriorum vero productione invenitur debitum, ordine tamen diverso. Nam si illa quae sunt priora naturaliter, sint etiam priora in esse, posteriora ex prioribus debitum trahunt: debitum enim est ut, positis causis, habeant actiones per quas producunt effectus. Si vero quae sunt priora naturaliter, sint posteriora in esse, tunc e converso priora debitum trahunt a posterioribus: sicut medicinam debitum est praecedere ad hoc quod sanitas consequatur. Utrobique autem hoc commune existit, quod debitum sive necessitas, sumitur ab eo quod est prius natura, circa id quod est natura posterius.

ción divina por la que Dios dispuso con su entendimiento y voluntad producir las cosas en el ser, así, la producción de las cosas debe seguirse necesariamente a la disposición divina, porque es imposible que Dios no haga lo que previamente dispuso, pues de lo contrario su disposición sería mudable o débil. Por lo que su disposición debe cumplirse necesariamente. Pero, con todo, este deber no llena el concepto de justicia propiamente dicha en la creación de las cosas, en la cual no puede considerarse más que la acción del Dios creador, porque la justicia de Él consigo mismo no es justicia propiamente dicha, según consta por el Filósofo en el libro V de los "Éticos". Por consiguiente, no se puede decir con propiedad que Dios produjese las cosas en el ser por deber de justicia, por razón de que en la determinación de producirlas se condujo por su ciencia y voluntad.

[CAPITULO XXIX.] Mas, si se supone producida ya alguna criatura determinada, se podrá encontrar allí un deber de justicia al comparar una criatura posterior a otra anterior. Y digo anterior, no sólo en el tiempo, sino en naturaleza.

Así, pues, no se encuentra débito en la producción de los primeros efectos divinos. Pero en la producción de los posteriores se encuentra débito, aunque de orden diverso. Porque si aquello que es anterior en naturaleza es también anterior en el ser, lo posterior es deudor de lo anterior; pues es un deber que, puestas las causas, tengan acciones por las que produzcan efectos. Mas si lo que es anterior en naturaleza es posterior en el ser, entonces al revés, lo anterior es deudor de lo posterior, como la medicina debe preceder para que se siga la salud. Uno y otro caso tienen esto de común: que el deber o la necesidad se toma de aquello que es anterior en naturaleza respecto a lo que es a su vez en naturaleza posterior.

Pero la necesidad que es posterior en el ser, aunque sea anterior en naturaleza, no es una necesidad absoluta, sino condicional, como cuando se dice: si se debe hacer esto, es necesario que antes exista esto. Según sea esta necesidad en la producción de las cosas, se encuentra una triple clase de débito: Primera, el débito condicionado existente por parte de todo el universo de las cosas respecto a cualquiera parte suya necesaria para la perfección del universo. Pues si Dios quiso hacer tal universo, fué preciso que hiciese el sol y la luna y lo demás sin lo que el universo no puede existir.—Segunda, entendiendo por tal débito condicionado el que hay en una criatura respecto a otra, como, en el supuesto que Dios quiso que existiesen animales y plantas, fué necesario que hiciese los cuerpos celestes, con los que se conservan; y, dado que quiso que existiese el hombre, fué preciso hacer plantas y animales y todo lo demás que el hombre necesita para ser perfecto, aunque unas y otras cosas las hiciese Dios por mera voluntad.—Tercera, entendiendo por tal débito condicionado el que hay en las partes, propiedades y accidentes de cada criatura, de todo lo cual depende la criatura en cuanto al ser o en cuanto a alguna perfección suya; como, supuesto que Dios quisiese hacer al hombre, en virtud de esta suposición debió juntar en él alma y cuerpo y proveerle de sentidos y todos los demás recursos naturales, tanto intrínsecos como extrínsecos.—En todo lo cual, si bien se observa, no se llama a Dios deudor de la criatura, sino del cumplimiento de su disposición.

Pero se encuentra también otro modo de necesidad en la naturaleza de las cosas que permite decir que algo es necesario en absoluto. Y esta necesidad depende de las causas que son anteriores en el existir, v. gr., los principios esenciales y las causas eficientes o movientes. Mas este modo de necesidad no puede tener lugar

Necessitas autem quae est a posteriori in esse licet sit prius natura, non est absoluta necessitas, sed "conditionalis": ut, si hoc debeat fieri, necesse est hoc prius esse. Secundum igitur hanc necessitatem in creaturarum productione debitum invenitur tripliciter. Primo, ut sumatur conditionatum debitum a tota rerum universitate ad quamlibet eius partem quae ad perfectionem requiritur universi. Si enim tale universum fieri Deus voluit, debitum fuit ut solem et lunam faceret, et huiusmodi sine quibus universum esse non potest.—Secundo, ut sumatur conditionis debitum ex una creatura ad aliam: ut, si animalia et plantas Deus esse voluit, debitum fuit ut caelestia corpora faceret, ex quibus conservantur; et si hominem esse voluit, oportuit facere plantas et animalia, et alia huiusmodi quibus homo indiget ad esse perfectum; quamvis et haec et illa ex mera Deus fecerit voluntate.—Tertio, ut in unaquaque creatura sumatur conditionale debitum ex suis partibus et proprietatibus et accidentibus, ex quibus dependet creatura quantum ad esse vel quantum ad aliquam sui perfectionem: sicut, supposito quod Deus hominem facere vellet, debitum ex hac suppositione fuit ut animam et corpus in eo coniungeret, et sensus, et alia huiusmodi adiumenta, tam intrinseca quam extrinseca, ei praeberet.—In quibus omnibus, si recte attenditur, Deus creaturae debitor non dicitur, sed suae dispositioni implendae.

Invenitur autem et alius necessitatis modus in rerum natura secundum quod aliquid dicitur necessarium "absolute". Quae quidem necessitas dependet ex causis prioribus in esse: sicut ex principiis essentialibus, et ex causis efficientibus sive moventibus. Sed iste modus necessitatis in prima rerum creatione lo-

cum habere non potest quantum ad causas efficientes. Ibi enim solus Deus causa efficiens fuit, cuius est solius creare, ut supra (c. 21) ostensum est; ipse autem non necessitate naturae, sed voluntate operatur creando, ut supra (c. 23) ostensum est; ea vero quae voluntate fiunt, necessitatem habere non possunt nisi ex sola finis suppositione, secundum quam debitum est fini ut ea sint per quae pervenitur ad finem.—Sed quantum ad causas formales vel materiales, nihil prohibet etiam in prima rerum creatione necessitatem absolutam inveniri. Ex hoc enim quod aliqua corpora ex elementis fuerunt composita, necessarium fuit ea calida aut frigida esse. Et ex hoc quod aliqua superficies producta est triangularis figurae, necessarium fuit quod tres angulos aequales duobus rectis haberet. Haec autem necessitas est secundum ordinem effectus ad causam creatam materialem vel formalem. Unde secundum hanc Deus debitor dici non potest, sed magis in creaturam necessitatis debitum cadit.—In rerum autem propagatione, ubi iam creatura efficiens invenitur, potest esse necessitas absoluta a causa efficiente creata: sicut ex motu solis inferiora corpora necessario immutantur.

Sic igitur ex praedictis debiti rationibus iustitia naturalis in rebus invenitur et quantum ad rerum creationem, et quantum ad earum propagationem. Et ideo Deus dicitur iuste et rationabiliter omnia condidisse et gubernare.

Sic igitur per praedicta excluditur duplex error: eorum scilicet qui, divinam potentiam limitantes, dicebant Deum non posse facere nisi quae facit, quia sic facere debet; et eorum qui dicunt quod omnia sequuntur simplicem voluntatem, absque aliqua alia ratione vel quaerenda in rebus vel assignanda.

en la primera creación de las cosas en cuanto a las causas eficientes, pues allí sólo Dios fué causa eficiente, único a quien pertenece crear, como ya se ha dicho (c. 21); y El no obra en la creación por necesidad de naturaleza, sino voluntariamente, como también queda dicho (c. 23); y lo que se hace voluntariamente no puede incluir necesidad si no es tan sólo hipotética o final, según la cual la existencia de los medios para llegar al fin es algo que se debe al fin mismo.—Pero, en cuanto a las mismas causas formales y materiales, nada empece encontrar una necesidad absoluta aun en la primera creación de las cosas. Porque, al estar algunos cuerpos compuestos de elementos, fué forzoso que fuesen calientes o fríos, y puesto que alguna superficie fué producida de figura triangular, fué necesario que tuviese tres ángulos iguales a dos rectos. Sin embargo, esta necesidad mira al orden del efecto a su causa creada material o formal; por lo que, según esta necesidad, no se puede llamar a Dios deudor, sino que el deber estricto más bien recae sobre la criatura.—Con todo, en la propagación de las cosas, en donde ya se encuentra a la criatura como causa eficiente, puede haber una necesidad absoluta proveniente de una causa eficiente creada, así como con el movimiento del sol se cambian necesariamente los cuerpos inferiores.

Así, pues, según las mencionadas clases de débito, se halla en las cosas una justicia natural cuanto a su creación y cuanto a la propagación de las mismas. Y, por tanto, se dice que Dios todo lo hizo y lo gobierna justa y razonablemente.

Además, por lo dicho se excluye un doble error: el de aquellos que, limitando la potencia divina, decían que Dios no puede hacer sino lo que hace, porque así es como debe obrar, y el de aquellos que dicen que todas las cosas son consiguientes a la voluntad divina, pero sin que se deba buscar o asignar razón alguna en las cosas.

CAPITULUM XXX
Qualiter in rebus creatis esse potest necessitas absoluta

CAPITULO XXX
Cómo puede darse en las cosas la necesidad absoluta

Aunque todas las cosas dependan de la voluntad de Dios, como de su causa primera, que no obra por necesidad, a no ser por la que va incluída en el hecho de proponerse su fin, no por esto deja de haber necesidad absoluta en las cosas, hasta el punto de que nos veamos obligados a confesar que todo es contingente, cosa que podría parecer verdadera a alguno—porque no fluyeron las cosas de su causa con necesidad absoluta—guiado por lo que suele ocurrir ordinariamente en las cosas: que un efecto es contingente cuando no procede necesariamente de su causa. Hay, efectivamente, algunas cosas creadas que son necesarias natural y absolutamente. Veamos:

Son necesarias natural y absolutamente aquellas cosas en las que no hay posibilidad de no ser. Porque si la razón de que vaya incluído el poder no ser en la naturaleza de ciertas cosas producidas por Dios en el ser es que su materia puede adquirir otra forma, por tanto, aquellas cosas en las que o no hay materia o, si la hay, no hay en ella posibilidad a otra forma, no tienen potencia de no ser. En consecuencia, son necesarias en absoluto y naturalmente.

Y si se dice que lo que procede de la nada, en cuanto es de suyo, tiende a la nada—y en este sentido en todas las criaturas hay potencia al no-ser—, es clara la inconsecuencia, porque se dice que las cosas creadas tienden a la nada en sentido análogo a como salen de ella, cosa que no ocurre sino en virtud de la potencia agente. De manera que no hay potencia al no-ser en las cosas creadas, sino que en el Creador hay potencia para darles

Licet autem omnia ex Dei voluntate dependeant sicut ex prima causa, quae in operando necessitatem non habet nisi ex sui propositi suppositione, non tamen propter hoc absoluta necessitas a rebus excluditur, ut sic necessarium nos fateri omnia contingentia esse: —quod posset alicui videri, ex hoc quod a causa sua non de necessitate absoluta fluxerunt: cum soleat in rebus esse contingens effectus qui ex causa sua non de necessitate procedit. Sunt enim quaedam in rebus creatis quae simpliciter et absolute necesse est esse.

Illas enim res simpliciter et absolute necesse est esse in quibus non est possibilitas ad non esse. Quaedam autem res sic sunt a Deo in esse productae ut in earum natura sit potentia ad non esse. Quod quidem contingit ex hoc quod materia in eis est in potentia ad aliam formam. Illae igitur res in quibus vel non est materia, vel, si est, non est possibilis ad aliam formam, non habent potentiam ad non esse. Eas igitur absolute et simpliciter necesse est esse.

Si autem dicatur quod ea quae sunt ex nihilo, quantum est de se, in nihilum tendunt; et sic omnibus creaturis inest potentia ad non esse: — manifestum est hoc non sequi. Dicuntur enim res creatae eo modo in nihilum tendere quo sunt ex nihilo. Quod quidem non est nisi secundum potentiam agentis. Sic igitur et rebus creatis non inest potentia ad non esse: sed Creatori inest

potentia ut eis det esse vel eis desinat esse influere; cum non ex necessitate naturae agat ad rerum productionem, sed ex voluntate, ut ostensum est (c. 23).

Item. Ex quo res creatae ex divina voluntate in esse procedunt, oportet eas tales esse quales Deus eas esse voluit. Per hoc autem quod dicitur Deum produxisse res in esse per voluntatem, non per necessitatem, non tollitur quin voluerit aliquas res esse quae de necessitate sint et aliquas quae sint contingenter, ad hoc quod sit in rebus diversitas ordinata. Nihil igitur prohibet res quasdam divina voluntate productas necessarias esse.

Adhuc. Ad divinam perfectionem pertinet quod rebus creatis suam similitudinem indiderit, nisi quantum ad illa quae repugnant ei quod est esse creatum: agentis enim perfecti est producere sibi simile quantum possibile est. Esse autem necesse simpliciter non repugnat ad rationem esse creati: nihil enim prohibet aliquid esse necesse quod tamen suae necessitatis causam habet, sicut conclusiones demonstrationum. Nihil igitur prohibet quasdam res sic esse productas a Deo ut tamen eas esse sit necesse simpliciter. Immo hoc divinae perfectioni attestatur.

Amplius. Quanto aliquid magis distat ab eo quod per seipsum est ens, scilicet Deo, tanto magis propinquum est ad non esse. Quanto igitur aliquid est propinquius Deo, tanto magis recedit a non esse. Quae autem iam sunt, propinqua sunt ad non esse per hoc quod habent potentiam ad non esse. Illa igitur quae sunt Deo propinquissima, et per hoc a non esse remotissima, talia esse oportet, ad hoc quod sit rerum ordo completus, ut in eis non sit potentia ad non esse. Talia autem sunt necessaria absolute.—Sic igitur aliqua creata de necessitate habent esse.

Sciendum est itaque quod, si

el ser o para dejar de infundir en ellas el ser, puesto que no obra en la producción de las cosas por necesidad de naturaleza, sino por su voluntad, como ya se declaró (c. 23).

Como las cosas creadas son producidas en el ser por voluntad divina, es necesario que sean tales cuales Dios quiso que fuesen. Mas, al decir que Dios produjo las cosas en el ser por su voluntad y no por necesidad, no se descarta que hubiese querido que algunas cosas fuesen necesarias y otras fuesen contingentes, para que hubiera en las cosas una diversidad ordenada. Luego nada empece que haya algunas cosas producidas por la voluntad divina y que sean necesarias.

Pertenece a la perfección divina imprimir en las cosas creadas su semejanza, exceptuando lo que se opone a la razón misma de ser creado; porque es propio del agente perfecto producir algo semejante a él, en cuanto esto es posible. Pero el ser necesario naturalmente no repugna a la razón del ser creado, pues nada empece que una cosa sea necesaria y, sin embargo, su necesidad sea causada, como, por ejemplo, las conclusiones de las demostraciones. Luego nada impide que haya algunas cosas producidas por Dios que, sin embargo, tengan una necesidad absoluta. Antes bien, esto atestigua la divina perfección.

Cuanto algo dista más de aquello que es ser por sí mismo, o sea de Dios, tanto más cercano está al no-ser, y cuanto está más cercano a Dios, tanto más se aleja del no-ser. Ahora bien, la potencia al no-ser que pueda tener el existente es lo que fundamenta su cercanía al no-ser. Por consiguiente, lo que está muy cercano a Dios, y, por tanto, remotísimo del no-ser, ha de ser tal—para que se salve el orden completo de las cosas—que en ello no haya potencia al no-ser. Tal es lo absolutamente necesario.—Así, pues, hay algo creado que tiene su ser necesario.

Se ha de notar, en conclusión, que,

si se considera la totalidad de las cosas creadas en cuanto dependen del primer principio, nos encontramos con que dependen de un principio no necesario, a no ser con necesidad de suposición, según se ha dicho. Pero, si se comparan a los principios próximos, hallamos que tienen necesidad absoluta. Nada impide, en efecto, que algunos principios no obren por necesidad, pero que, una vez supuestos los tales, se siga necesariamente tal efecto, como la muerte de este animal es absolutamente necesaria, por estar ya compuesto de contrarios, aunque no fuese absolutamente necesario el hecho de componerse de contrarios. De manera semejante, fué cosa de voluntad divina la producción de tales cosas; pero que, una vez hechas, resulte o exista algo, es absolutamente necesario.

Con todo, la necesidad que hay en las cosas creadas varía de sentido conforme varían las causas. Porque, como no puede existir la cosa sin sus principios esenciales, que son la materia y la forma, lo que compete a la cosa por razón de los principios esenciales siempre debe gozar de necesidad absoluta.

Mas, en cuanto que estos principios son principio del ser, hallamos en las cosas tres clases de necesidad absoluta. Una clase, por relación al ser de la cosa de que son principios. Así, como la materia en sí misma es un ser en potencia y tanto puede ser como puede no ser, por razón de la materia necesariamente hay cosas corruptibles, como lo es el animal, por estar compuesto de contrarios, y el fuego, por ser su materia susceptible de formas contrarias.—Al contrario, la forma en sí misma es acto, y por ella existen las cosas en acto. Por esto, de ella proviene la necesidad de existir en algunas cosas, lo cual sucede, o porque dichas cosas son formas sin materia, y entonces no hay en ellas potencia al no-ser, pues por su forma siempre conservan el poder de existir, como ocurre en las substancias separadas; o porque

rerum creatarum universitas consideretur prout sunt a primo principio, inveniuntur dependere ex voluntate, non ex necessitate principii, nisi necessitate suppositionis, sicut dictum est (c. 23; l. 1, c. 83). Si vero comparentur ad principia proxima, inveniuntur necessitatem habere absolutam. Nihil enim prohibet aliqua principia non ex necessitate produci, quibus tamen positis, de necessitate sequitur talis effectus: sicut mors animalis huius absolutam necessitatem habet propter hoc quod iam ex contrariis est compositum, quamvis ipsum ex contrariis componi non fuisset necessarium absolute. Similiter autem quod tales rerum naturae a Deo producerentur, voluntarium fuit: quod autem, eis sic statutis, aliquid proveniat vel existat, absolutam necessitatem habet.

Diversimode autem ex diversis causis necessitas sumitur in rebus creatis. Nam quia sine suis essentialibus principiis, quae sunt materia et forma, res esse non potest, quod ex ratione principiorum essentialium rei competit, absolutam necessitatem in omnibus habere necesse est.

Ex his autem principiis, secundum quod sunt essendi principia, tripliciter sumitur necessitas absoluta in rebus. Uno quidem modo, per ordinem ad esse eius cuius sunt. Et quia materia, secundum id quod est, ens in potentia est; quod autem potest esse, potest etiam et non esse: ex ordine materiae necessario res aliqua corruptibiles existunt; sicut animal quia ex contrariis compositum est, et ignis quia eius materia est contrariorum susceptiva.—Forma autem, secundum id quod est, actus est: et per eam res actu existunt. Unde ex ipsa provenit necessitas ad esse in quibusdam. Quod contingit vel quia res illae sunt formae non in materia: et sic non inest eis potentia ad non esse, sed per suam formam semper sunt in virtute essendi; sicut est in substantiis separatis. Vel quia for-

mae earum sua perfectione adaequant totam potentiam materiae, ut sic non remaneat potentia ad aliam formam, nec per consequens ad non esse: sicut est in corporibus caelestibus.—In quibus vero forma non complet totam potentiam materiae, remanet adhuc in materia potentia ad aliam formam. Et ideo non est in eius necessitas essendi, sed virtus essendi consequitur in eis victoriam formae super materiam; ut patet in elementis et elementatis. Forma enim elementi non attingit materiam secundum totum eius posse: non enim fit susceptiva formae elementi unius nisi per hoc quod subiicitur alteri parti contrarietatis. Forma vero mixti attingit materiam secundum quod disponitur per determinatum modum mixtionis. Idem autem subiectum oportet esse contrariorum et mediorum omnium, quae sunt ex commixtione extremorum. Unde manifestum est quod omnia quae vel contrarium habent, vel ex contrariis sunt, corruptibilia sunt. Quae autem huiusmodi non sunt, sempiterna sunt: nisi per accidens corrumpantur, sicut formae quae non subsistunt sed esse earum est per hoc quod insunt materiae.

Alio vero modo ex principiis essentialibus est in rebus absoluta necessitas per ordinem ad partes materiae vel formae, si contingat huiusmodi principia in aliquibus non simplicia esse. Quia enim materia propria hominis est corpus commixtum et complexionatum et organizatum, necessarium est absolute hominem quodlibet elementorum et humorum et organorum principalium in se habere. Similiter, si homo est animal rationale mortale, et haec est natura vel forma hominis, necessarium est ipsum et animal et rationale esse.

Tertio modo est in rebus necessitas absoluta per ordinem principiorum essentialium ad proprietates consequentes materiam vel formam: sicut necesse est ser-

sus formas adecuan con su perfección toda la potencia de la materia, de tal manera que no queda potencia a otra forma ni, por consiguiente, al no-ser, como pasa con los cuerpos celestes.—Mas en las cosas en que la forma no llena cumplidamente toda la potencialidad de la materia, queda aún en la materia potencia a otra forma, y, por tanto, no hay en ellas necesidad para existir, sino que el poder de existir es en ellas fruto de la victoria de la forma sobre la materia, como aparece en los elementos y en sus compuestos; pues la forma del elemento no alcanza toda la potencia de la materia, por no ser susceptible de la forma de un elemento sino en cuanto se somete a la parte contraria. Pero la forma del cuerpo mixto alcanza la materia en cuanto que está dispuesta por una determinada mezcla. Ahora bien, es preciso que sea uno mismo el sujeto de los contrarios y de todos los medios que resultan de la mutua mezcla de los extremos. De donde se ve que todo lo que o tiene contrario o procede de contrario es corruptible; lo que no es así es sempiterno, a no ser que se corrompa accidentalmente, como las formas no subsistentes, que tienen ser en cuanto están en la materia.

Otra clase de necesidad absoluta que hay en las cosas, en cuanto a sus principios esenciales, depende del orden de las partes de la materia o de la forma cuando ocurre que en algunas cosas no son simples tales principios. Y así, como la materia propia del hombre es el cuerpo mezclado, atemperado y organizado, es absolutamente necesario que tenga en sí los elementos, humores y órganos principales. De manera semejante, al ser el hombre, por su naturaleza o forma, animal racional mortal, es necesario que sea animal y racional.

Una tercera manera de hacer necesidad absoluta en las cosas es la que depende del orden de sus principios esenciales a las propiedades consiguientes a la materia o a la for-

agente y del paciente. Luego si tal disposición, de la que se sigue necesariamente el efecto, fuese necesaria en absoluto tanto en el agente como en el paciente, habría necesidad absoluta en la causa agente, obrando, en consecuencia, necesariamente y siempre; pero si no fuese absolutamente necesaria, sino posible de desaparecer, no habría necesidad por parte de la causa agente, a no ser supuesta la debida disposición de ambos para obrar; como ocurre en aquellos que a veces se encuentran impedidos para obrar, o por defecto de la potencia operativa o por violencia de algún contrario, por lo que no obran siempre y necesariamente, sino la mayor parte de las veces.

Por razón de la causa final se da en las cosas una doble necesidad: una por razón de la prioridad que tiene la intención del agente, y, en este sentido, la necesidad del fin y del agente es la misma, pues el agente en tanto obra en cuanto tiende a un fin, tanto en lo natural como en lo voluntario. Pues, en las cosas naturales, la intención del fin compete al agente por razón de su forma, por la cual le es conveniente el fin; por donde se deduce que según el poder operativo de la forma tiende la cosa natural al fin, como lo pesado, en proporción a su peso, tiende al medio. Pero en las cosas que gozan de voluntad, tanto la voluntad inclina a obrar por un fin, cuanto tiende al fin; aunque no siempre se inclina a hacer esto o aquello que sirve para el fin cuanto desea el fin, cuando el fin se puede alcanzar no sólo por esto o aquello, sino de muchas maneras más.—La otra necesidad por parte del fin se funda en la posterioridad que tiene en la existencia. Y esta necesidad no es absoluta, sino condicionada, como cuando decimos que la sierra ha de ser de hierro para que pueda serrar.

talis dispositio secundum quam de necessitate sequitur effectus, fuerit necessaria absolute et in agente et in patiente, erit necessitas absoluta in causa agente: sicut in his quae agunt ex necessitate et semper. Si autem non fuerit absolute necessaria sed possibilis removeri, non erit necessitas ex causa agente nisi ex suppositione dispositionis utriusque debitae ad agendum: sicut in his quae impediuntur interdum in sua operatione vel propter defectum virtutis, vel propter violentiam alicuius contrarii; unde non agunt semper et ex necessitate, sed ut in pluribus.

Ex causa autem finali consequitur in rebus necessitas dupliciter. Uno quidem modo, prout est primum in intentione agentis. Et quantum ad hoc, eodem modo est necessitas ex fine et ab agente: agens enim in tantum agit in quantum finem intendit, tam in naturalibus quam in voluntariis. In rebus enim naturalibus, intentio finis competit agenti secundum suam formam, per quam finis est sibi conveniens: unde oportet quod secundum virtutem formae tendat res naturalis in finem; sicut grave secundum mensuram gravitatis tendit ad medium. In rebus autem voluntariis, tantum voluntas inclinat ad agendum propter finem quantum intendit finem: licet non semper tantum inclinetur ad agendum haec vel illa quae sunt propter finem quantum appetit finem, quando finis non solum per haec vel illa haberi potest, sed pluribus modis.—Alio vero modo est ex fine necessitas secundum quod est posterius in esse. Et haec est necessitas non absoluta, sed conditionata: sicut dicimus necesse fore ut serra sit ferrea si debet habere serrae opus.

CAPITULUM XXXI

Quod non est necessarium creaturas semper fuisse

CAPITULO XXXI

No es necesario que haya habido siempre criaturas

Ex praemissis autem restat ostendere quod non est necessarium res creatas ab aeterno fuisse.

Si enim creaturarum universitatem, vel quamcumque unam creaturam, necesse est esse, oportet quod necessitatem istam habeat ex se, vel ex alio. Ex se quidem eam habere non potest. Ostensum est enim supra (c. 15) quod omne ens oportet esse a primo ente. Quod autem non habet esse a se, impossibile est quod necessitatem essendi a se habeat: quia quod necesse est esse, impossibile est non esse; et sic quod de se habet quod sit necesse esse, de se habet quod non possit esse non ens; et per consequens, quod non sit non ens; et ita quod sit ens.

Si autem haec necessitas creaturae est ab alio, oportet quod sit ab aliqua causa quae sit extrinseca: quia quicquid accipiatur intrinsecum creaturae, habet esse ab alio. Causa autem extrinseca est vel efficiens, vel finis. Ex efficiente vero sequitur quod effectum necesse sit esse, per hoc quod agentem necesse est agere: per actionem enim agentis effectus a causa efficiente dependet. Si igitur agentem non necesse sit agere ad productionem effectus, nec effectum necesse est esse absolute. Deus autem non agit ex aliqua necessitate ad creaturarum productionem, ut supra (c. 23) ostensum est. Non est igitur absolute necesse creaturam esse necessitate pendente a causa efficiente.—Similiter nec necessitate pendente a causa finali. Ea enim quae sunt ad finem, necessitatem

De lo anterior queda por demostrar que no es necesario que hayan existido eternamente cosas creadas. Pues:

Si es necesario que exista el universo creado o una criatura cualquiera, es preciso que esa necesidad provenga de sí misma o de otro. De sí ciertamente que no la puede tener, pues se demostró antes (c. 15) que todo ente proviene necesariamente del ente primero. Mas lo que no tiene el ser de sí es imposible que tenga de sí la necesidad de ser, porque lo que necesariamente es, es imposible que no sea; y así, lo que tiene de sí la necesidad de ser, de suyo tiene la imposibilidad de que sea no-ser, y, por consiguiente, que no sea no-ser y que sea, por tanto, ser.

Pero, si esta necesidad de la criatura proviene de otro, debe provenirle de alguna cosa extrínseca, porque cualquier cosa que se considere intrínseca a la criatura tiene el ser recibido de otro. Ahora bien, la causa extrínseca es o eficiente o final. Por parte de la eficiente, el efecto existe necesariamente cuando el agente obra necesariamente, pues el efecto depende de la causa eficiente por virtud de la acción del agente. Por tanto, si el agente no obra necesariamente en la producción del efecto, tampoco el efecto existe con necesidad absoluta. Pero ya se ha visto que Dios no obra con necesidad alguna en la producción de las criaturas (c. 23). Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista si esta necesidad se la hace depender de la causa eficiente.—Ni tampoco es necesario que exista atendiendo a la causa final. Pues lo que se ordena a un fin

no recibe la necesidad del fin sino en cuanto que sin ello el fin o no puede existir, como la conservación de la vida sin comida, o no puede existir con facilidad, como un largo viaje sin caballo. Ahora bien, el fin de la divina voluntad, del cual procedieron todas las cosas en el ser, no puede ser otro que su bondad, como se mostró en el libro primero (c. 75), la cual no depende de las criaturas, ni en cuanto al ser, pues existe necesariamente, ni en cuanto al bienestar, por ser de suyo absolutamente perfecta; todo lo cual se ha demostrado más arriba (cc. 13 y 28). Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista. Y, por consiguiente, tampoco es necesario afirmar que siempre haya existido.

Lo que procede de la voluntad no es absolutamente necesario, a no ser quizás cuando es necesario que la voluntad quiera un objeto determinado. Mas Dios no produjo las criaturas en el ser por necesidad de naturaleza, sino por voluntad, según se probó (l. 1, c. 81); ni tampoco quiere necesariamente que exista, como también se ha demostrado en el primer libro. Luego no es absolutamente necesario que la criatura exista. Y, en consecuencia, tampoco es necesario que haya existido siempre.

Consta, por lo dicho anteriormente (c. 23), que Dios no obra con acción alguna que sea exterior a Él, como saliendo de Él y terminando en la criatura, así como el calor sale del fuego y termina en los leños; pues su querer es su obrar; y también sabemos que las cosas existen tal como Dios quiere que existan. Mas no es necesario que Dios haya querido la existencia sempiterna de la criatura, desde el momento que tampoco es necesario que Dios quiera que la criatura existiese en absoluto, como se demostró en el primer libro (c. 81). Luego no es necesario que la criatura haya existido siempre.

Nada procede necesariamente de un agente voluntario sino por razón de algún débito. Pero ningún débito

a fine non recipiunt nisi secundum quod finis sine eis vel non potest esse, sicut conservatio vitae sine cibo; vel non ita bene esse, sicut iter sine equo. Finis autem divinae voluntatis, ex qua res in esse processerunt, non potest aliud esse quam sua bonitas, ut in Primo (c. 75 sqq.) ostensum est. Quae quidem a creaturis non dependet: nec quantum ad esse, cum sit per se necesse esse; nec quantum ad bene esse, cum sit secundum se perfecta simpliciter; quae omnia supra (l. 1, cc. 13, 28) ostensa sunt. Non est igitur creaturam esse absolute necessarium. Nec igitur necessarium est ponere creaturam semper fuisse.

Adhuc. Quod est ex voluntate, non est absolute necessarium, nisi forte quando voluntatem hoc velle est necessarium. Deus autem non per necessitatem naturae, sed per voluntatem producit creaturas in esse, ut probatum est (c. 23): nec ex necessitate vult creaturas esse, ut in Primo (c. 81) ostensum est. Non igitur est absolute necessarium creaturam esse. Neque ergo necessarium est eas semper fuisse.

Amplius. Ostensum est supra (cc. 9, 23) quod Deus non agit aliqua actione quae sit extra ipsum, quasi ab ipso exiens et in creaturam terminata, sicut calefactio exit ab igne et terminatur in ligna: sed eius velle est eius agere; et hoc modo sunt res, secundum quod Deus vult eas esse. Sed non est necessarium quod Deus velit creaturam semper fuisse: cum etiam non sit necessarium Deum velle quod creatura sit omnino, ut in Primo (c. 81) ostensum est. Non igitur est necessarium quod creatura semper fuerit.

Item. Ab agente per voluntatem non procedit aliquid ex necessitate nisi per rationem alicuius debiti. Ex nullo autem debito Deus creaturam producit, si

absoluto universalis creaturae productio consideretur, ut supra (c. 28) ostensum est. Non igitur ex necessitate Deus creaturam producit. Nec igitur necessarium est, si Deus sempiternus est, quod creaturam ab aeterno produxerit.

Praeterea. Ostensum est supra (c. praec.) quod absoluta necessitas in rebus creatis non est per ordinem ad primum principium quod per se necesse est esse, scilicet Deum, sed per ordinem ad alias causas, quae non sunt per se necesse esse. Necessitas autem ordinis ad id quod non est per se necesse esse, non cogit aliquid semper fuisse: sequitur enim, si aliquid currit, quod moveatur; non tamen necesse est quod semper motum fuerit, quia ipsum currere non est per se necessarium. Nihil ergo cogit creaturas semper fuisse.

tenía Dios en producir la criatura, si se considera en absoluto la producción de las criaturas en su totalidad, según se probó ya (c. 28). Luego Dios no produjo por necesidad la criatura. Y, en consecuencia, tampoco es necesario que Dios, por más que sea sempiterno, haya producido la criatura desde la eternidad.

Se ha demostrado antes (cc. 29 y 30) que no hay necesidad absoluta en las cosas creadas con relación al primer principio que existe necesariamente por sí mismo, que es Dios, sino con relación a las otras causas, que no existen necesariamente por sí mismas. Pero la necesidad que tiene alguna cosa en orden a algo que no es necesario por sí mismo, no obliga a concluir que haya tenido que existir siempre; como en el supuesto de que, si algo corre, se mueve, pues no es necesario que siempre haya estado moviéndose, porque el mismo correr no es necesario en sí mismo. Luego nada obliga a concluir que las criaturas hayan existido siempre.

CAPITULUM XXXII

Rationes volentium probare aeternitatem mundi ex parte Dei acceptae

CAPITULO XXXII

Razones que, partiendo de Dios, aducen los que quieren probar la eternidad del mundo

Sed quia multorum positio fuit quod mundus semper et ex necessitate fuerit, et hoc demonstrare conati sunt, restat rationes eorum ponere: ut ostendatur quod non de necessitate concludunt mundi sempiternitatem (cf. c. 35). Primo autem ponentur rationes quae sumuntur ex parte Dei; secundo, quae sumuntur ex parte creaturae (c. 33); tertio, quae sumuntur a modo factionis rerum, secundum quem ponuntur de novo incipere esse (c. 34).

Ex parte autem Dei, ad aeternitatem mundi ostendendam sumuntur rationes huiusmodi.

[*Numeros addimus ex c. 35.*]

Como muchos opinaron que el mundo ha existido siempre y necesariamente, y se esforzaron por demostrarlo, resta exponer ahora sus razones, para mostrar que no concluyen necesariamente en que el mundo sea sempiterno. Primeramente expondremos las razones que aducen por parte de Dios; después, las que alegan por patre de la criatura, y en tercer lugar, las que toman del modo como fueron hechas las cosas, consideradas en el comienzo de su existencia.

Por parte de Dios se aducen estas razones para probar la eternidad del mundo:

Todo agente que no obra siempre, se mueve o por sí o accidentalmente. Por sí, como el fuego, que no siempre quema; comienza a quemar, o porque se enciende de nuevo o porque se cambia a un lugar nuevo para que esté cercano al combustible. Accidentalmente, como el motor del animal comienza a mover de nuevo al animal por algún nuevo movimiento hecho sobre él, ya provenga del interior, como cuando el animal, una vez hecha la digestión, se despierta y comienza a moverse; o del exterior, como cuando vienen de nuevo acciones que inducen a comenzar alguna nueva acción. Pero Dios no se mueve ni por sí ni accidentalmente, según se probó en el libro primero (l. 1, c. 13); por lo que Dios siempre obra del mismo modo. Ahora bien, por su acción, las cosas creadas se mantienen en el ser. Luego siempre fueron creadas.

El efecto procede de la causa agente por acción de la misma. Pues bien, la acción de Dios es eterna; porque de otra suerte pasaría a ser, de agente en potencia, agente en acto, y sería preciso reducirlo al acto por algún agente anterior, lo cual es imposible. Luego las cosas creadas por Dios han existido desde la eternidad.

Puesta la causa suficiente, es necesario poner el efecto. Pues si, aun después de poner la causa, no fuese necesario poner el efecto, sería posible que, puesta la causa, el efecto resultara o no; y, por tanto, la secuela que va del efecto a su causa no implicaría más que posibilidad, y lo que es posible necesita de algo que lo actualice, lo que supondrá admitir alguna causa que haga que el efecto se actualice; y así la causa primera no sería suficiente. Pero Dios es la causa suficiente de la producción de las criaturas; de otra suerte no sería causa, sino que más bien estaría en potencia para ser causa, pues se constituiría causa por algo añadido, lo cual evidentemente es imposible. Luego parece necesario que, existiendo Dios desde la eternidad, la

1. Omne agens quod non semper agit, movetur per se vel per accidens. Per se quidem, sicut ignis qui non semper comburebat, incipit comburere vel quia de novo accenditur; vel quia de novo transfertur, ut sit propinquum combustibili. Per accidens autem, sicut motor animalis incipit de novo movere animal aliquo novo motu facto circa ipsum: vel ex interiori, sicut, cum animal expergiscitur digestione completa, incipit moveri; vel ab exteriori, sicut cum de novo veniunt actiones inducentes ad aliquam actionem de novo inchoandam. Deus autem non movetur neque per se neque per accidens, ut in Primo (c. 13) probatum est. Deus igitur semper eodem modo agit. Ex sua autem actione res creatae in esse consistunt. Semper igitur creaturae fuerunt.

2. Adhuc. Effectus procedit a causa agente per actionem eius. Sed actio Dei est aeterna: alias fieret de potentia agente actu agens; et oporteret quod reduceretur in actum ab aliquo priori agente, quod est impossibile. Ergo res a Deo creatae ab aeterno fuerunt.

3. Amplius. Posita causa sufficienti, necesse est effectum poni. Si enim adhuc, posita causa, non necesse est effectum poni, possibile igitur erit, causa posita, effectum esse et non esse; consecutio igitur effectus ad causam erit possibilis tantum; quod autem est possibile, indiget aliquo quo reducatur in actum; oportebit igitur ponere aliquam causam qua fiat ut effectus reducatur in actum; et sic prima causa non erat sufficiens. Sed Deus est causa sufficiens productionis creaturarum: alias non esset causa, sed magis in potentia se ad causam haberet; aliquo enim addito fieret causa; quod patet esse impossibile. Videtur igitur necessarium quod, cum Deus ab aeterno fuerit, quod creatura etiam fuerit ab aeterno.

4. Item. Agens per voluntatem non retardat suum propositum exequi de aliquo faciendo nisi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adest: et hoc quandoque est in ipso agente, sicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut sublatio alicuius impedientes virtutem; quandoque vero est extra agentem, sicut cum expectatur praesentia alicuius coram quo actio fiat; vel saltem cum expectatur praesentia alicuius temporis opportuni quod nondum adest. Si enim voluntas sit completa, statim potentia exequitur, nisi sit defectus in ipsa: sicut ad imperium voluntatis statim sequitur motus membri, nisi sit defectus potentiae motivae exequentis motum. Et per hoc patet quod, cum aliquis vult aliquid facere et non statim fiat, oportet quod vel hoc sit propter defectum potentiae, qui expectatur removendus; vel quia voluntas non est completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis esse, quando vult hoc absolute facere omnibus modis: voluntas autem incompleta est, quando aliquis non vult facere hoc absolute, sed existente aliqua conditione quae nondum adest; vel nisi subtracto impedimento quod adest. Constat autem quod quicquid Deus nunc vult quod sit, ab aeterno voluit quod sit: non enim novus motus voluntatis ei advenire potest. Nec aliquis defectus vel impedimentum potentiae eius adesse potuit: nec aliquid aliud expectari potuit ad universalis creaturae productionem, cum nihil aliud sit increatum nisi ipse solus, ut supra (c. 15) ostensum est. Necessarium igitur videtur quod ab aeterno creaturam in esse produxerit.

5. Praeterea. Agens per intellectum non praeeligit unum alteri nisi propter eminentiam unius ad alterum. Sed ubi nulla est differentia, non potest esse praeemi-

criatura haya existido también desde la eternidad.

El que obra por voluntad no demora la ejecución de su propósito de hacer algo sino por esperar algo en el futuro, que aun no está presente. Y esto a veces está en el agente mismo, como cuando se espera una capacidad perfecta para obrar o la remoción de algo que la impide; a veces está fuera del agente, como cuando se espera la presencia de alguno ante quien ha de verificarse la acción, o al menos cuando se espera que llegue el tiempo oportuno que aun no ha llegado. Mas, si la voluntad es perfecta, la potencia ejecuta inmediatamente, a no ser que haya un defecto en ella; como al imperio de la voluntad sigue inmediatamente el movimiento del miembro, a no ser que haya un defecto en la potencia motriz que ejecuta el movimiento. Y con esto queda claro que, cuando uno quiere hacer algo y no lo hace al instante, es o por defecto de la potencia, que se espera quitar, o porque la voluntad de hacerlo no es completa. Y digo que hay voluntad completa cuando quiere hacer algo en absoluto, prescindiendo del modo; y hay voluntad incompleta cuando uno no quiere hacer algo en absoluto, sino bajo alguna condición que aun no existe, o una vez quitado el impedimento que hay delante. Ahora bien, consta que todo lo que Dios quiere que exista ahora, desde la eternidad quiso que exista, puesto que no le puede sobrevenir ningún movimiento voluntario nuevo, ni puede tener defecto o impedimento alguno su potencia, ni pudo esperar cosa alguna para producir la totalidad de las criaturas, puesto que no hay otro ser increado que Él mismo, como ya probamos (cc. 6 y 15). Luego parece necesario que habría de producir a la criatura en el ser desde la eternidad.

El que obra como inteligente no prefiere una cosa a otra sino por la preeminencia de la una sobre la otra. Pero donde no hay diferencia alguna

no puede haber preeminencia, pues donde no hay diferencia no se elige una cosa con preferencia a otra. Y por esto, un agente que se encuentre indeterminado a dos cosas nunca hará nada, como tampoco hace nada la materia; pues tal potencia se parece a la potencia de la materia. Mas entre un no-ser y otro no-ser no puede haber diferencia alguna, y, por tanto, un no-ser no es preferible a otro. —Ahora bien, fuera de toda la universalidad de las criaturas no hay nada si no es la eternidad de Dios, y en la nada no pueden asignarse momentos diferentes, de manera que sea preferible hacer algo en uno de ellos más que en otro, como tampoco en la eternidad, por ser toda uniforme y simple, como se vió en el libro primero (c. 15). Nos vemos obligados, por tanto, a decir que la voluntad de Dios se encuentra indiferente para producir la criatura por toda la eternidad.—Luego, o quiere que nunca exista la criatura por toda la eternidad, o que exista siempre. No es su voluntad que nunca existan las criaturas por toda la eternidad, como consta por el hecho de haberlas creado. Luego es conclusión absolutamente necesaria, según parece, que la criatura existió siempre.

Lo que se ordena a un fin tiene el fundamento de su necesidad en el fin, y más si se trata de lo que se hace voluntariamente. Luego es razonable que, permaneciendo el fin de la misma manera, lo que se ordena al fin se comporte o sea producido de igual modo, a no ser que le sobrevenga una nueva referencia al fin. Pero el fin de las criaturas, que proceden de la divina voluntad, es la bondad divina, única que puede ser fin de la divina voluntad. Luego, permaneciendo la bondad divina por toda la eternidad la misma en sí y en comparación con la divina voluntad, parece que parejamente habrán sido producidas las criaturas en toda una eternidad por la voluntad divina; porque no se puede decir que las sobreviniese alguna relación respecto al fin si se

nentia. Ubi igitur nulla est differentia, non fit praeelectio unius ad alterum. Et propter hoc ab agente ad utrumlibet se habente aequaliter nulla erit actio, sicut nec a materia: talis enim potentia similatur potentiae materiae. Non entis autem ad non ens nulla potest esse differentia. Unum igitur non ens non est alteri praeeligibile.—Sed praeter totam universitatem creaturarum nihil est nisi aeternitas Dei. In nihilo autem non possunt assignari aliquae differentiae momentorum, ut in uno magis oporteat aliquid fieri quam in alio. Similiter nec in aeternitate, quae tota est uniformis et simplex, ut in Primo (c. 15) ostensum est. Relinquitur igitur quod voluntas Dei aequaliter se habet ad producendum creaturam per totam aeternitatem.—Aut igitur voluntas sua est de hoc quod nunquam creatura sub aeternitate eius constituatur: aut quod semper. Constat autem quod non est voluntas eius de hoc quod nunquam creatura sub esse eius aeterno constituatur: cum pateat creaturas voluntate eius esse institutas. Relinquitur igitur de necessitate, ut videtur, quod creatura semper fuit.

6. Adhuc. Ea quae sunt ad finem, necessitatem habent ex fine: et maxime in his quae voluntate aguntur. Oportet igitur quod, fine eodem modo se habente, ea quae sunt ad finem eodem modo se habeant vel producantur, nisi adveniat nova habitudo eorum ad finem. Finis autem creaturarum ex divina voluntate prodeuntium est divina bonitas, quae sola potest esse divinae voluntatis finis. Cum igitur bonitas divina in tota aeternitate eodem modo se habeat in se et in comparatione ad divinam voluntatem, videtur quod eodem modo creaturae in esse producantur a divina voluntate in tota aeternitate: non enim potest dici quod aliqua nova relatio eis advenerit ad finem, si

penitus ponantur non fuisse ante aliquod determinatum tempus, a quo incoepisse ponuntur.

7. Adhuc. Cum bonitas divina perfectissima sit, non hoc modo dicitur quod omnia a Deo processerunt propter bonitatem eius, ut ei aliquid ex creaturis accresceret: sed quia bonitatis est ut seipsam communicet prout possibile est, in quo ipsa bonitas manifestatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent inquantum habent esse, secundum quod diuturniora sunt, magis Dei bonitatem participant; unde et esse perpetuum speciei dicitur "divinum esse"[1]. Bonitas autem divina infinita est. Eius igitur est ut se in infinitum communicet, non aliquo determinato tempore tantum. Hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturae aliquae ab aeterno fuerint.

Haec igitur sunt ex parte Dei accepta per quae videtur quod creaturae semper fuerint.

[1] Cf. II *De anima*, 4, 2; 415 a.

afirma rotundamente que no existió tiempo alguno determinado en que comenzasen.

Siendo la bondad divina perfectísima, no decimos que todas las cosas procedieron de Dios por su bondad, como si se le aumentase algo por parte de las criaturas, sino porque es propio de la bondad comunicarse en cuanto es posible, en lo cual se pone de manifiesto la bondad misma. Y como todas las cosas participan de la bondad de Dios en cuanto tienen de ser, cuanto más duran, más participan de la bondad de Dios; de donde al ser perpetuo de la especie se le llama "ser divino"; y como, por otra parte, la bondad divina es infinita, y, naturalmente, es propio de ella comunicarse por toda la eternidad y no tan sólo en un determinado tiempo, consiguientemente, parece que es muy conforme a la bondad divina que algunas criaturas hayan existido desde la eternidad.

Estas son, pues, las razones tomadas por parte de Dios, por las que parece que las criaturas siempre han existido.

CAPITULUM XXXIII

Rationes volentium probare aeternitatem mundi sumptae ex parte creaturarum

CAPITULO XXXIII

Razones que, partiendo de las criaturas, aducen los que quieren probar la eternidad del mundo

Sunt autem et alia, ex parte creaturarum accepta, quae idem ostendere videntur.

[*Numeros addimus ex c. 36.*]

1. Quae enim non habent potentiam ad non esse, impossibile est ea non esse. Quaedam autem sunt in creaturis in quibus non est potentia ad non esse. Non enim potest esse potentia ad non esse nisi in illis quae habent materiam contrarietati subiectam:

Hay otras razones, por parte de las criaturas, que parecen mostrar lo mismo. Pues:

Lo que no está en potencia a no ser es imposible que no sea. Pero hay entre las criaturas algunas en las que no hay potencia a no ser. Efectivamente, no puede haber potencia a no ser más que en aquellas que tienen materia sujeta a contrariedad, porque la potencia a ser y a no ser es

potencia a la privación y a la forma, de las cuales es sujeto la materia; y la privación siempre va unida a la forma contraria, al ser imposible que exista la materia sin forma alguna. Es así que hay algunas criaturas en las que no se da materia sometida a contrariedad, ya sea porque no tienen materia en absoluto, como las substancias intelectuales, según se demostrará más adelante (capítulo 50); sea porque no tienen contrario, como los cuerpos celestes, cuyo movimiento demuestra que no tienen contrario. Luego es imposible que algunas criaturas que son no sean. Por tanto, es necesario que existan siempre.

Tanto dura algo en el ser, cuanto es su capacidad de ser, salvo en caso de accidente, como ocurre en lo que se corrompe de manera violenta. Pero hay algunas criaturas en las que hay capacidad de ser no sólo para un tiempo determinado, sino para ser siempre, como los cuerpos celestes y las substancias intelectuales, que son incorruptibles por no tener contrario. Luego lógicamente ha de competirles existir siempre. Pero lo que tiene comienzo no existió siempre. Por tanto, no comenzaron a existir.

Siempre que algo comienza a moverse de nuevo, es necesario que el que mueve o el movido, o uno y otro, se comporte de distinta manera en el instante en que hay movimiento que antes, cuando no había movimiento, pues media cierta disposición o relación entre el que se mueve y el movido en el acto mismo de mover; nueva relación que no comienza sin la mutación de uno y otro, o de uno al menos, de los extremos. Pues lo que se comporta de distinto modo ahora y antes, se mueve. Luego es preciso que al movimiento que comienza de nuevo preceda otro movimiento en el móvil o en el moviente. Y, por consiguiente, es necesario que todo movimiento sea eterno o que le preceda otro movimiento, resultando que siempre hubo movimiento y, por ende, también móviles. Y así, existie-

potentia enim ad esse et non esse est potentia ad privationem et formam, quorum subiectum est materia; privatio vero semper adiungitur formae contrariae, cum impossibile sit materiam esse absque omni forma. Sed quaedam creaturae sunt in quibus non est materia contrarietati subiecta: vel quia omnino non habent materiam, sicut substantiae intellectuales, ut infra (c. 50) ostendetur; vel non habent contrarium, sicut corpora caelestia; quod eorum motus ostendit; qui contrarium non habet. Quasdam igitur creaturas impossibile est non esse. Ergo eas necesse est semper esse.

2. Item. Unaquaeque res tantum durat in esse quanta est sua virtus essendi: nisi per accidens, sicut in his quae violenter corrumpuntur. Sed quaedam creaturae sunt quibus inest virtus essendi non ad aliquod determinatum tempus, sed ad semper essendum: sicut corpora caelestia et intellectuales substantiae; incorruptibilia enim sunt, cum contrarium non habeant. Relinquitur igitur quod eis competit semper esse. Quod autem incipit esse, non semper est. Eis ergo non competit ut esse incipiant.

3. Adhuc. Quandocumque aliquid de novo incipit moveri, oportet quod movens, vel motum, vel utrumque, aliter se habeat nunc quando est motus, quam prius quando non erat motus: est enim habitudo vel relatio quaedam moventis ad motum secundum quod est movens actu; relatio autem nova non incipit sine mutatione utriusque vel alterius saltem extremorum. Quod autem se aliter habet nunc et prius, movetur. Ergo oportet, ante motum qui de novo incipit, alium motum praecedere in mobili vel in movente. Oportet igitur quod quilibet motus vel sit aeternus, vel habeat alium motum ante se. Motus igitur semper fuit. Ergo et mobilia. Et sic creaturae semper fuerunt.

Deus enim omnino immobilis est, ut in Primo (c. 13) ostensum est.

4. Praeterea. Omne agens quod generat sibi simile, intendit conservare esse perpetuum in specie, quod non potest perpetuo conservari in individuo. Impossibile est autem naturae appetitum vanum esse. Oportet igitur quod rerum generabilium species sint perpetuae.

5. Adhuc. Si tempus est perpetuum, oportet motum esse perpetuum: cum sit "numerus motus". Et per consequens mobilia esse perpetua: cum motus sit "actus mobilis". Sed tempus oportet esse perpetuum. Non enim potest intelligi esse tempus quin sit "nunc": sicut nec linea potest intelligi sine puncto. "Nunc" autem semper est "finis praeteriti et principium futuri": haec enim est definitio ipsius "nunc". Et sic quodlibet "nunc" datum habet ante se tempus prius et posterius. Et ita nullum potest esse primum neque ultimum. Relinquitur igitur quod mobilia, quae sunt substantiae creatae, sint ab aeterno.

6. Item. Oportet vel affirmare vel negare. Si igitur ad negationem alicuius sequitur eius positio, oportet illud esse semper. Tempus autem est huiusmodi. Nam, si tempus non semper fuit, est accipere prius non esse ipsius quam esse; et similiter, si non sit semper futurum, oportet quod non esse eius sit posterius ad esse eius. Prius autem et posterius non potest esse secundum durationem nisi tempus sit: nam "numerus prioris et posterioris" tempus est. Et sic oportebit tempus fuisse antequam inciperet, et futurum esse postquam desinet. Oportet igitur tempus esse aeternum. Tempus autem est accidens: quod sine subiecto esse non potest. Subiectum autem eius

ron siempre criaturas, pues Dios es absolutamente inmóvil, según se probó en el libro primero (c. 13).

Todo agente, al engendrar algo semejante a él, intenta conservar perpetuamente su ser específico, ya que no puede conservar perpetuamente su ser individual. Pero es imposible que el apetito natural sea vano. Luego es necesario que las especies de las cosas que se engendran sean perpetuas.

Si el tiempo es perpetuo, necesariamente el movimiento es perpetuo, por ser "la medida del movimiento"; y, consiguientemente, los móviles han de ser también perpetuos, por ser el movimiento "acto del móvil". Pero el tiempo debe ser perpetuo, porque, efectivamente, no es comprensible que haya tiempo sin que haya "ahora", como tampoco se puede entender la línea sin el punto. Ahora bien, el "ahora" es siempre "el fin del pretérito" y "el principio del futuro" pues tal es la definición del mismo "ahora"; y así, cualquier "ahora" dado incluye en su concepto tiempo anterior y posterior, no pudiendo, de esta suerte, ningún "ahora" ser lo primero ni lo último. En consecuencia, forzoso es decir que los móviles, que son las substancias creadas, existen desde la eternidad.

Es preciso o afirmar o negar. Luego, si a la negación del algo se sigue su afirmación, es necesario que ello exista siempre. Y el tiempo es de esta condición; porque si el tiempo pretérito no existió siempre, esto equivale a admitir antes su no-ser que su ser; y del mismo modo, si no ha de existir siempre el futuro, es necesario que su no-ser sea posterior a su ser. Pero el antes y el después no pueden darse en la duración si no hay tiempo, porque el tiempo es "la medida de lo anterior y lo posterior", y, en este caso, el tiempo pretérito habría necesariamente existido antes de comenzar a existir, y el futuro existiría después de dejar de existir. Por lo que el tiempo deberá ser eterno. Mas el tiempo es un accidente, que no puede darse sin sujeto; y su

sujeto no es Dios, que está sobre el tiempo, por ser totalmente inmóvil, como se probó en el libro primero (cc. 13 y 15). Luego conclúyese que alguna substancia creada es eterna.

Hay muchas proposiciones tales que el que las niega necesariamente las afirma, como el que niega que exista la verdad afirma que la verdad existe, pues afirma que la negación que profiere es verdadera. Lo mismo ocurre respecto al que niega este principio: la contradicción no es simultánea; pues, negando esto, dice que la negación que establece es verdadera, y la afirmación opuesta, falsa; y así, que lo uno y lo otro no puede verificarse de lo mismo. Luego si aquello a cuya remoción se sigue su posición tiene que existir siempre, según se probó ya, síguese que las proposiciones antedichas y todas las que de ellas se derivan son sempiternas. Pero estas proposiciones no son Dios. Luego tiene que haber algo eterno además de Dios.

Estas y parecidas razones se pueden aducir por parte de las criaturas para probar que las criaturas han existido siempre.

non est Deus, qui est supra tempus: cum sit omnino immobilis, ut in Primo (c. 13) probatum est. Relinquitur igitur aliquam substantiam creatam aeternam esse.

7. Amplius. Multae propositiones sic se habent quod qui eas negat, oportet quod eas ponat: sicut qui negat veritatem esse, ponit veritatem esse: ponit enim suam negativam esse veram quam profert. Et simile est de eo qui negat hoc principium, "Contradictionem non esse simul": negans enim hoc dicit negationem quam ponit esse veram, oppositam autem affirmationem falsam, et sic non de eodem utrumque verificari. Si igitur id ad cuius remotionem sequitur sua positio, oportet esse semper, ut probatum est (arg. praec.), sequitur quod praedictae propositiones, et omnes quae ex eis sequuntur, sint sempiternae. Hae autem propositiones non sunt Deus. Ergo oportet aliquid praeter Deum esse aeternum.

Hae igitur et huiusmodi rationes sumi possunt ex parte creaturarum quod creaturae fuerint semper.

CAPITULUM XXXIV

Rationes ad probandum aeternitatem mundi ex parte factionis

CAPITULO XXXIV

Razones para probar la eternidad del mundo por parte de la misma acción productiva

Pueden aducirse también otras razones por parte de la acción misma creadora para probar lo mismo. Así:

Lo que todos afirman unánimemente es imposible que sea falso. Pues la falsa opinión es una cierta debilidad del entendimiento, como el falso dictamen acerca del sensible propio proviene de la enfermedad del sentido. Mas los defectos ocurren accidentalmente, por ocurrir al margen de lo intentado por la naturaleza, y lo que ocurre accidentalmente no puede acontecer siempre y en todos los individuos, como el dictamen que da todo paladar acerca de los sabores no puede ser falso. Así, el juicio que dan todos acerca de la verdad no puede ser erróneo. Ahora bien, "es sentencia común de todos los filósofos que de la nada, nada se hace". Luego esto ha de ser verdadero. Si, pues, hay algo hecho, tuvo que ser hecho de algo. Y si esto también fué hecho, también hubo de ser hecho de otra cosa. Mas no se puede seguir esto indefinidamente, porque en este caso no se habría llevado a cabo generación alguna, por no ser posible traspasar el infinito. Se ha de llegar, por tanto, a algo primero que no sea hecho. Pero todo ser que no existió siempre, necesariamente es hecho. Por donde es necesario que aquello de lo que todo se hace sea sempiterno; y, al no ser esto Dios, porque El no puede ser materia de cosa alguna, como se probó en el libro primero (c. 17), forzosamente ha de haber algo eterno fuera de Dios, y es la materia primera.

Si algo no se comporta del mismo modo en instantes diferentes, necesariamente ha tenido que haber en él alguna mutación, pues moverse es precisamente esto: no comportarse del mismo modo en instantes diferentes. Mas lo que comienza a existir de nuevo no se comporta del mismo modo en instantes diferentes. Luego necesariamente se debe esto a algún movimiento o mutación. Pero todo movimiento o mutación se encuentra en algún sujeto, pues es "el acto del móvil". Y como el movimiento es anterior a su efecto, pues en él termina el movimiento, es necesario que antes de cualquier cosa hecha preexista algún sujeto móvil. Y como, por otra parte, no es posible proceder en esto indefinidamente, se tendrá que llegar a algún su-

Possunt etiam sumi aliae rationes, ex parte ipsius factionis, ad idem ostendendum.

1. Quod enim ab omnibus communiter dicitur, impossibile est totaliter esse falsum. Falsa enim opinio infirmitas quaedam intellectus est: sicut et falsum iudicium de sensibili proprio ex infirmitate sensus accidit. Defectus autem per accidens sunt: quia praeter naturae intentionem. Quod autem est per accidens, non potest esse semper et in omnibus: sicut iudicium quod de saporibus ab omni gustu datur, non potest esse falsum. Ita iudicium quod ab omnibus de veritate datur, non potest esse erroneum. "Communis autem sententia est omnium philosophorum ex nihilo nihil fieri"[1]. Oportet igitur hoc esse verum. Si igitur aliquid sit factum, oportet ex aliquo esse factum. Quod si etiam factum sit, oportet etiam et hoc ex alio fieri. Non potest autem hoc in infinitum procedere: quia sic nulla generatio compleretur, cum non sit possibile infinita transire. Oportet igitur devenire ad aliquod primum quod non sit factum. Omne autem ens quod non semper fuit, oportet esse factum. Ergo oportet illud ex quo primo omnia fiunt, esse sempiternum. Hoc autem non est Deus: quia ipse non potest esse materia alicuius rei, ut in Primo (c. 17) probatum est. Relinquitur igitur quod aliquid extra Deum sit aeternum, scilicet prima materia.

2. Amplius. Si aliquid non se habet eodem modo nunc et prius, oportet illud esse aliqualiter mutatum: hoc enim est moveri, non eodem modo se nunc et prius habere. Omne autem quod de novo incipit esse, non eodem modo se habet nunc et prius. Oportet igitur hoc per aliquem motum accidere vel mutationem. Omnis autem motus vel mutatio in aliquo subiecto est: est enim "actus mobilis". Cum autem motus sit prius eo quod fit per motum, cum ad hoc terminetur motus, oportet ante quodlibet factum praeexistere aliquod subiectum mobile. Et cum hoc non sit possibile in infinitum procedere, oportet devenire ad aliquod primum subiectum

[1] I *Phys.*, 4, 2; 187 a.

jeto primero que no comience de nuevo, sino que exista siempre.

Todo lo que comienza a existir de nuevo, antes de existir era posible, pues de lo contrario sería imposible su existencia y necesaria su no-existencia; y así, siempre sería no-ser y nunca comenzaría a existir. Pero lo que tiene posibilidad de existir es algo que ya existe en potencia. Por lo que, antes de que comience a existir algo de nuevo, debe preexistir ya algo que tenga la existencia en potencia. Y como esto no puede proceder indefinidamente, es preciso admitir algún sujeto potencial primero que no comenzó a existir de nuevo.

Ninguna substancia permanente existe mientras se está haciendo, pues se hace con miras a que exista, y, por tanto, no se haría si ya existiese. Pero, mientras se hace, debe haber algo que sea sujeto de la acción, pues la acción, al ser accidente, no puede existir sin sujeto. Luego todo aquello que se hace tiene algún sujeto preexistente. Y, no pudiendo prolongarse esto hasta el infinito, se sigue que el primer sujeto no es hecho, sino sempiterno. De lo cual se deduce también que hay algo eterno además de Dios, puesto que El no puede ser sujeto de la producción y del movimiento.

Estas son las razones en las que se apoyan algunos—como si fuese en demostraciones—para decir que es necesario haber existido siempre las cosas creadas. En lo cual contradicen a la fe católica, la cual establece que nada ha existido siempre, a no ser Dios, sino que todo ha comenzado a existir, excepto un Dios eterno.

non de novo incipiens sed semper existens.

3. Adhuc. Omne quod de novo esse incipit, antequam esset, possibile erat ipsum esse: si enim non, impossibile erat ipsum esse et necesse non esse; et sic semper fuisset non ens et nunquam esse incoepisset. Sed quod est possibile esse, est subiectum potentia ens. Oportet igitur ante quodlibet de novo incipiens praeexistere subiectum potentia ens. Et cum hoc in infinitum procedere non possit, oportet ponere aliquod primum subiectum quod non incoepit esse de novo.

4. Item. Nulla substantia permanens est dum fit: ad hoc enim fit ut sit; non igitur fieret, si iam esset. Sed dum fit, oportet aliquid esse quod sit factionis subiectum: non enim factio, cum sit accidens, sine subiecto esse potest. Omne igitur quod fit, habet aliquod subiectum praeexistens. Et cum hoc in infinitum ire non possit, sequetur primum subiectum non esse factum, sed sempiternum. Ex quo ulterius sequitur aliquid praeter Deum esse aeternum: cum ipse subiectum factionis aut motus esse non possit.

Hae igitur rationes sunt quibus aliqui tanquam demonstrationibus inhaerentes, dicunt necessarium res creatas semper fuisse. In quo fidei Catholicae contradicunt, quae ponit nihil praeter Deum semper fuisse, sed omnia esse coepisse praeter unum Deum aeternum.

CAPITULUM XXXV

Solutio rationum supra positarum et primo earum quae sumebantur ex parte Dei

CAPITULO XXXV

Solución de las razones antes puestas, y primeramente de aquellas que se aducían por parte de Dios

Oportet igitur ostendere praemissas rationes non ex necessitate concludere. Et primo, illas quae ex parte agentis sumuntur (c. 32).

Non enim oportet quod per se vel per accidens Deus moveatur si effectus eius de novo esse incipiunt: ut "prima" ratio procedebat. Novitas enim effectus indicare potest mutationem agentis inquantum demonstrat novitatem actionis: non enim potest esse quod in agente sit nova actio nisi aliquo modo moveatur, saltem de otio in actum. Novitas autem divini effectus non demonstrat novitatem actionis in Deo: cum actio sua sit sua essentia, ut supra (c. 9) ostensum est. Unde neque novitas effectus mutationem Dei agentis demonstrare potest.

Nec tamen oportet quod, si primi agentis actio sit aeterna, quod eius effectus sit aeternus: ut "secunda" ratio concludebat. Ostensum est enim supra (c. 23) quod Deus agit voluntate in rerum productione. Non autem ita quod sit aliqua alia ipsius actio media, sicut in nobis actio virtutis motivae est media inter actum voluntatis et effectum, ut in praecedentibus (c. 9) ostensum est: sed oportet quod suum intelligere et velle sit suum facere. Effectus autem ab intellectu et voluntate sequitur secundum determinationem intellectus et imperium voluntatis. Sicut autem per intellectum determinatur rei

Conviene, por tanto, demostrar que dichas razones no concluyen necesariamente. Y en primer lugar, aquellas que se aducen por parte del agente. Así:

No es necesario que Dios se mueva por sí ni accidentalmente porque sus efectos comiencen a existir de nuevo, según procedía la "primera razón". Porque, ciertamente, la novedad del efecto puede indicar la mutación del agente, en cuanto demuestra la novedad de la acción, puesto que no puede ser que en el agente haya una nueva acción si no se mueve en alguna manera, al menos de la inacción al acto. Mas la novedad del efecto divino no demuestra una novedad de la acción divina, por ser su acción su esencia, según se demostró ya antes (c. 9). De donde tampoco la novedad del efecto puede demostrar la mutación del agente que es Dios.

Tampoco se deduce necesariamente de la eternidad de la acción del agente primero la eternidad de su efecto, como concluía la "segunda razón". Pues se ha demostrado antes (c. 23) que Dios produce las cosas por su voluntad. Mas no de manera que haya alguna otra acción suya intermedia, como en nosotros la acción de la facultad motriz es intermedia entre el acto de la voluntad y el efecto, como se ha probado en los capítulos precedentes; sino que su entender y querer son necesariamente su hacer. Ahora bien, el efecto procede del entendimiento y de la voluntad, conforme a la determinación del entendimiento y el imperio de

la voluntad. Por lo que, así como por el entendimiento se determina a la cosa que ha de ser hecha cualquier otra condición, así también se le prescribe el tiempo, pues el arte no sólo determina que esto sea tal, sino que exista en tal momento, como el médico que se dé la poción en tal instante. De donde, si su querer fuese de suyo eficaz para producir el efecto, tendría lugar la producción de un efecto nuevo por un acto voluntario antiguo, sin existir ninguna nueva acción. Nada impide, pues, decir que la acción de Dios existió desde la eternidad, pero que su efecto no existió desde la eternidad, sino en el instante dispuesto desde la eternidad.

Esto evidencia también que, aunque Dios sea la causa suficiente de la producción de las cosas en el ser, sin embargo no es necesario que se suponga su efecto como eterno, por el hecho de que El sea eterno, según concluía la "razón tercera". En efecto: puesta la causa suficiente, se sigue su efecto, mas no un efecto extraño a ella, pues esto sería por insuficiencia de la causa, como si lo cálido no calentase. Pero efecto propio de la voluntad es que exista lo que ella quiere; porque si existiese alguna otra cosa de lo que la voluntad quiere, no se consideraría efecto propio de tal causa, sino ajeno a ella. Y bien, la voluntad, según se ha dicho, así como quiere que esto sea tal, así quiere que esto exista en tal momento. De donde, para que la voluntad sea causa suficiente, no se requiere que el efecto exista cuando existe el acto voluntario, sino cuando la voluntad dispone que exista el efecto. Ciertamente que en las cosas que proceden de una causa agente natural ocurre de manera distinta, porque la acción natural corresponde a su modo de ser; de donde a la existencia de la causa sigue necesariamente el efecto. Mas la voluntad obra, no en conformidad con su ser, sino atendiendo a su propósito. Y por esto, así como el efecto

factae quaecumque alia conditio, ita et praescribitur ei tempus: non enim solum ars determinat ut hoc tale sit, sed ut tunc sit; sicut medicus ut tunc potio detur. Unde, si eius velle per se esset efficax ad effectum producendum, sequeretur de novo effectus ab antiqua voluntate, nulla actione de novo existente. Nihil igitur prohibet dicere actionem Dei ab aeterno fuisse, effectum autem non ab aeterno, sed tunc cum ab aeterno disposuit.

Ex quo etiam patet quod, etsi Deus sit sufficiens causa productionis rerum in esse, non tamen oportet quod eius effectus aeternus ponatur, eo existente aeterno: ut "tertia" ratio concludebat. Posita enim causa sufficienti, ponitur eius effectus, non autem effectus extraneus a causa: hoc enim esset ex insufficientia causae, ac si calidum non calefaceret. Proprius autem effectus voluntatis est ut sit hoc quod voluntas vult: si autem aliquid aliud esset quam voluntas velit, non poneretur effectus proprius causae, sed alienus ab ea. Voluntas autem, ut dictum est, sicut vult hoc esse tale, ita vult hoc esse tunc. Unde non oportet, ad hoc quod voluntas sit sufficiens causa, quod effectus sit quando voluntas est, sed quando voluntas effectum esse disponit. In his autem quae a causa naturaliter agente procedunt, secus est: quia actio naturae est secundum quod ipsa est; unde ad esse causae sequi oportet effectum. Voluntas autem agit, non secundum modum sui esse, sed secundum modum sui propositi. Et ideo, sicut effectus naturalis

agentis sequitur esse agentis, si sit sufficiens, ita effectus agentis per voluntatem sequitur modum propositi.

Ex his etiam patet quod divinae voluntatis non retardatur effectus, quamvis non semper fuerit, voluntate existente: ut "quarta" ratio supponebat. Nam sub voluntate divina cadit non solum quod eius effectus sit, sed quod tunc sit. Hoc igitur volitum quod est tunc creaturam esse, non retardatur: quia tunc incoepit creatura esse quando Deus ab aeterno disposuit.

Non est autem ante totius creaturae inchoationem diversitatem aliquam partium alicuius durationis accipere: ut in "quinta" ratione supponebatur. Nam nihil mensuram non habet nec durationem. Dei autem duratio, quae est aeternitas, non habet partes, sed est simplex omnino, non habens prius et posterius, cum Deus sit immobilis: ut in Primo (c. 15) ostensum est. Non est igitur comparare inchoationem totius creaturae ad aliqua diversa signata in aliqua praeexistente mensura, ad quae initium creaturarum similiter vel dissimiliter se possit habere, ut oporteat rationem esse apud agentem quare in hoc signato illius durationis creaturam in esse produxerit, et non in alio praecedenti vel sequenti. Quae quidem ratio requireretur si aliqua duratio in partes divisibilis esset praeter totam creaturam productam: sicut accidit in particularibus agentibus, a quibus producitur effectus in tempore, non autem ipsum tempus. Deus autem simul in esse produxit et creaturam et tempus. Non est igitur ratio quare nunc et non prius in hoc consideranda: sed solum quare non semper. Sicut per simile in loco apparet.

del agente natural sigue a la existencia del agente, si es suficiente, así el efecto del agente voluntario sigue al modo de ser de lo que se ha propuesto.

Con esto queda también claro que no se retrasa el efecto de la divina voluntad aunque no haya existido siempre, y sí haya existido siempre la voluntad, según suponía la "razón cuarta". Porque cae bajo la voluntad divina no sólo que exista su efecto, sino que exista cuando sea. Luego el querer consistente en que la criatura exista en tal momento no se retrasa, porque la criatura comienza a existir en el instante que Dios dispuso desde la eternidad.

Por otra parte, no se puede admitir diversidad alguna de partes en ninguna clase de duración antes del comienzo de todas las criaturas, como se suponía en la "quinta razón". Porque la nada no tiene medida ni duración, y la duración de Dios, que es la eternidad, no tiene partes, sino que es absolutamente simple, no teniendo antes ni después, por ser Dios inmóvil, según se probó en el libro primero (c. 15). Luego no se puede comparar el comienzo de toda criatura con el de algunas que se encuentran ya bajo alguna medida preexistente, creyendo que ha de haber una razón que determina al agente a la producción de la criatura en el ser en un momento determinado de tal duración, y no en otro precedente o siguiente, pues respecto a ellas, el principio de las criaturas en su totalidad puede conducirse de manera semejante o distinta. Habría, ciertamente, motivo para indagar tal razón si existiese alguna duración divisible en partes antes de ser producida criatura alguna, como acontece en algunos agentes particulares, por los que es producido el efecto en el tiempo, mas no el tiempo mismo. Pero Dios produjo a la vez en el ser la criatura y el tiempo. No hay, por tanto, en esto razón alguna que nos mueva a pensar por qué ahora y no antes, sino por qué no siem-

pre. Caso muy parecido a éste es el que nos ofrece el lugar, pues los cuerpos particulares, así como son producidos en un tiempo determinado, así también lo son en un determinado lugar; y como tienen fuera de sí al tiempo y al lugar que los contienen, es natural que haya una razón que explique su producción en este lugar y tiempo en vez de en otros; pero si se trata del firmamento entero, fuera del cual no hay lugar y con el cual se produce el lugar universal de todas las cosas, no hay razón para pensar por qué fué puesto aquí y no allí; razón por la que algunos, que creían que se había de tener en cuenta, cayeron en el error de admitir el infinito en los cuerpos. Del mismo modo, pues, en la producción de la totalidad de las criaturas, fuera de la cual no hay tiempo, y con la cual es producido a la vez el tiempo, no se ha de prestar oídos a la cuestión por qué es ahora y no antes, que pretende constreñirnos por este camino a conceder la infinitud del tiempo; sino que sólo se ha de considerar por qué no siempre o por qué después del no-ser o con algún principio.

Para buscar esto, la "razón sexta" acudía al fin, el único que puede ser causa de necesidad en los agentes que obran voluntariamente. Pero el fin de la voluntad divina no puede ser otro que su bondad, pues no obra movida por el fin que ha de ser producido en el ser, como el artífice obra para rematar su obra, por ser su bondad eterna e inmutable, tanto que nada puede acrecentarla. Además, tampoco se podría decir que Dios obra por su mejoramiento, ni tampoco obra para adquirir este fin para sí, como el rey pelea para conquistar la ciudad, pues El es su propia bondad. Forzoso es concluir, por tanto, que obra por el fin en cuanto produce el efecto a modo de participación del fin. Al producir así las cosas por el fin, tenemos en consecuencia que la disposición uniforme que tiene el fin respecto al agente

Particularia enim corpora, sicut in tempore determinato, ita et in loco determinato producuntur; et quia habent extra se tempus et locum, a quibus continentur, oportet esse rationem quare magis in hoc loco et in hoc tempore producuntur quam in alio: in toto autem caelo, extra quod non est locus, et cum quo universalis locus omnium producitur, non est ratio consideranda quare hic et non ibi constitutum est; quam rationem quia quidam considerandam putabant, deciderunt in errorem, ut ponerent infinitum in corporibus. Et similiter in productione totius creaturae, extra quam non est tempus, et cum qua simul tempus producitur, non est attendenda ratio quare nunc et non prius, ut per hoc ducamur ad concedendam temporis infinitatem: sed solum quare non semper, vel quare post non esse, vel cum aliquo principio.

Ad hoc autem inquirendum, "sexta" ratio inducebatur ex parte finis, qui solus inducere potest necessitatem in his quae voluntate aguntur. Finis autem divinae voluntatis non potest esse nisi eius bonitas. Non autem agit propter hunc finem producendum in esse, sicut artifex agit propter constitutionem artificiati: cum bonitas eius sit aeterna et immutabilis, ita quod ei nihil accrescere potest. Nec etiam posset dici quod propter eius meliorationem Deus agat. Nec etiam agit propter hunc finem acquirendum sibi sicut rex pugnat ut acquirat civitatem: ipse enim est sua bonitas. Restat igitur quod agat propter finem inquantum effectum producit ad participationem finis. In producendo igitur res sic propter finem, uniformis habitudo finis ad agentem non est consideranda ut ratio operis

sempiterni: sed magis est attendenda habitudo finis ad effectum qui fit propter finem; ut taliter producatur effectus qualiter convenientius ordinetur ad finem. Unde per hoc quod finis uniformiter se habet ad agentem, non potest concludi quod effectus sit sempiternus.

Nec est necessarium effectum divinum semper fuisse, propter hoc quod sic convenientius ordinetur ad finem, ut "septima" ratio procedere videbatur: sed convenientius ordinatur ad finem per hoc quod est non semper fuisse. Omne enim agens producens effectum in participationem suae formae, intendit in eo inducere suam similitudinem. Sic igitur divinae voluntati conveniens fuit in suae bonitatis participationem creaturam producere, ut sua similitudine divinam bonitatem repraesentaret. Non autem potest esse talis repraesentatio per modum aequalitatis, sicut effectus univocus suam causam repraesentat, ut sic oporteat ab infinita bonitate aeternos effectus produci: sed sicut excedens repraesentatur ab eo quod exceditur. Excessus autem divinae bonitatis supra creaturam per hoc maxime exprimitur quod creaturae non semper fuerunt. Ex hoc enim apparet expresse quod omnia alia praeter ipsum eum habent sui esse auctorem; et quod virtus eius non obligatur ad huiusmodi effectus producendos, sicut natura ad effectus naturales; et per consequens quod est voluntate agens et intelligens. Quorum contraria quidam posuerunt, aeternitatem creaturarum supponentes.

Sic igitur ex parte agentis nihil est quod aeternitatem creaturarum nos ponere cogat.

no se ha de considerar como causa de la obra sempiterna, sino que más bien se ha de atender a la disposición del fin respecto al efecto que se hace por el fin; resultando que es producido el efecto del modo más conveniente en orden al fin. De donde se sigue que, por más que el fin esté en correspondencia uniforme con el agente, no se puede concluir que el efecto sea sempiterno.

Tampoco es necesario que haya existido siempre el efecto divino por razón de que así se ordenaría más convenientemente al fin, según parecía proceder la "razón séptima"; pues más convenientemente se ordena al fin supuesto que no haya existido siempre. Porque todo agente que produce un efecto participante de su forma, intenta introducir en él su semejanza; y así, convino a la voluntad divina producir a la criatura por participación de su bondad, para que con su semejanza representase a la bondad divina. Mas tal representación no puede darse a modo de igualdad, así como el efecto unívoco representa a su causa, de manera que sea preciso que la bondad infinita produzca efectos eternos; sino como lo excedente es representado por aquello a que excede. Y por lo que mejor se expresa la excedencia de la bondad divina sobre la criatura es que las criaturas no existieron siempre. Con esto, pues, aparece expresamente que todo lo que no es El mismo le tiene a El como autor de su ser, y que su potencia no queda obligada a producir tales efectos, como la naturaleza a los efectos naturales; y, por consiguiente, que obra por su voluntad y su entendimiento. Lo contrario a esto afirmaron quienes suponían la eternidad de las criaturas.

Así, pues, nada hay por parte del agente que nos fuerce a admitir la eternidad de las criaturas.

CAPITULUM XXXVI

Solutio rationum quae sumuntur ex parte rerum factarum

CAPITULO XXXVI

Solución de las razones aducidas por parte de las cosas hechas

Asimismo, tampoco hay nada por parte de la criatura que nos induzca necesariamente a afirmar su eternidad (cf. c. 33). Pues:

La necesidad de existir que hay en las criaturas, de donde se toma la "primera razón" para esto, es la necesidad del orden, según se probó en capítulos precedentes (capítulo 30). Pero la necesidad del orden no exige la existencia sempiterna de lo que tiene tal necesidad, como se ha mostrado antes (cc. 30 y 31). Porque, aunque la substancia celeste, por carecer de potencia al no-ser, incluya necesidad de ser, sin embargo, esta necesidad es posterior a su substancia. De donde, una vez producida su substancia, tal necesidad lleva consigo la imposibilidad de no ser; pero no se da tal imposibilidad de que no exista el cielo si se trata de la producción de su misma substancia.

Del mismo modo, también la capacidad de ser siempre, por la que argumentaba la "segunda razón", presupone la producción de la substancia. Por esto, cuando se trata de la producción de la substancia celeste, tal potencia de sempiternidad no puede ser argumento suficiente.

Tampoco la "razón dada a continuación" nos fuerza a admitir la sempiternidad del movimiento. Pues ya quedó claro que es posible que Dios produzca algo nuevo no sempiterno sin que se mueva al obrar. Si, pues, es posible que sea hecho por El algo nuevo, es evidente que también puede moverse; pues la novedad del movimiento responde a la voluntad eterna de que no exista siempre el movimiento.

Similiter etiam nec ex parte creaturae est aliquid quod nos ad eius aeternitatem ponendam de necessitate inducat (cf. c. 33). Necessitas enim essendi quae in creaturis invenitur, ex quo "prima" ratio ad hoc sumitur, est necessitas ordinis, ut in praecedentibus (c. 30) est ostensum. Necessitas autem ordinis non cogit ipsum cui talis inest necessitas, semper fuisse, ut supra (c. 31) ostensum est. Licet enim substantia caeli, per hoc quod caret potentia ad non esse, habeat necessitatem ad esse, haec tamen necessitas sequitur eius substantiam. Unde, substantia eius iam in esse instituta, talis necessitas impossibilitatem non essendi inducit: non autem facit esse impossibile caelum non esse, in consideratione qua agitur de productione substantiae ipsius.

Similiter etiam virtus essendi semper, ex qua procedebat "secunda" ratio, praesupponit substantiae productionem. Unde, cum de productione substantiae caeli agitur, talis virtus sempiternitatis argumentum sufficiens esse non potest.

Motus etiam sempiternitatem non cogit nos ponere ratio consequenter inducta. Iam enim patet (c. praec.) quod absque mutatione Dei agentis potest esse quod novum agat non sempiternum. Si autem possibile est aliquid ab eo agi de novo, patet quod et moveri: nam novitas motus dispositionem voluntatis aeternae sequitur de motu non semper essendo.

Similiter etiam intentio naturalium agentium ad specierum perpetuitatem, ex quo "quarta" ratio procedebat, praesupponit naturalia agentia iam producta. Unde locum non habet haec ratio nisi in rebus naturalibus iam in esse productis, non autem cum de rerum productione agitur.—Utrum autem necesse sit ponere generationem perpetuo duraturam, in sequentibus ostendetur (cf. l. 4, c. ult.).

Ratio etiam "quinta", ex tempore inducta, aeternitatem motus magis supponit quam probet. Cum enim prius et posterius et continuitas temporis sequatur prius et posterius et continuitatem motus, secundum Aristotelis doctrinam [1], patet quod idem instans est principium futuri et finis praeteriti quia aliquid signatum in motu est principium et finis diversarum partium motus. Non oportebit igitur omne instans huiusmodi esse nisi omne signum in tempore acceptum sit medium inter prius et posterius in motu, quod est ponere motum sempiternum. Ponens autem motum non esse sempiternum, potest dicere primum instans temporis esse principium futuri et nullius praeteriti finem. Nec repugnat successioni temporis quod ponatur in ipso aliquod "nunc" principium et non finis propter hoc quod linea, in qua ponitur punctus aliquis principium et non finis, est stans, et non fluens: quia etiam in motu aliquo particulari, qui etiam non est stans sed fluens, signari aliquid potest ut principium motus tantum et non ut finis: aliter enim omnis motus esset perpetuus, quod est impossibile.

Quod autem prius ponitur non esse temporis quam eius esse si tempus incoepit, non cogit nos dicere quod ponitur tempus esse si ponatur non esse, ut "sexta" ratio concludebat. Nam prius quod dicimus antequam tempus

También la tendencia de los agentes naturales a perpetuar sus especies, de lo cual partía la "razón cuarta", presupone ya producidos los agentes naturales. Por lo que esta razón no tiene lugar sino en las cosas producidas ya en el ser, pero no cuando se trata de la producción de las cosas.—Por otra parte, si es necesario admitir una generación que dure perpetuamente o no, se probará más adelante (cf. l. 4, c. últ.).

La "razón quinta", fundada en el argumento del tiempo, más bien supone la eternidad del movimiento que la prueba. Pues siguiendo el antes y el después y la continuidad del tiempo al antes y al después y a la continuidad del movimiento, según la doctrina de Aristóteles ("Fís.", IV), está claro que el mismo instante es el principio del futuro y el fin del pretérito, porque cualquier indicación en el movimiento es principio y fin de las diversas partes del movimiento. Por lo que no será necesario que todo instante de este género exista, a no ser que toda indicación recibida en el tiempo sea medio entre el antes y el después del movimiento, lo cual es suponer el movimiento sempiterno. Pero, suponiendo que el movimiento no es sempiterno, se puede decir que el primer instante del tiempo es principio del futuro y no fin de pretérito alguno. Y no va contra la sucesión del tiempo el suponer en el mismo algún "ahora" principio y no fin, por aquello de que la línea, en la cual se admite un punto que es principio y no fin, es estática y no dinámica; porque también en un movimiento particular, que no es estático, sino dinámico, se puede señalar algo como principio del movimiento solamente y no como fin; pues de otro modo todo movimiento sería perpetuo, lo cual es imposible.

El poner antes el no-ser del tiempo que su ser, dado que haya comenzado el tiempo, no nos fuerza a confesar que defendamos que el tiempo exista en el instante en que se afirma que no existe, como concluía la

[1] IV *Phys.*, II, 5; 219 a.

"razón sexta". Porque el antes de esta dicción: "antes de que existiese el tiempo", no supone parte alguna de tiempo en la realidad, sino tan sólo en la imaginación; y al decir que el tiempo tiene existencia "después de la no-existencia", entendemos que no hubo parte alguna de tiempo antes de este ahora indicado, como, cuando decimos que "sobre el firmamento nada hay", no entendemos que haya lugar fuera del firmamento del que pueda decirse que está sobre el firmamento, sino que no hay lugar superior a él. Mas por ambas partes la imaginación puede añadir a la cosa existente alguna medida; por cuya razón, así como no se puede admitir una cantidad corpórea infinita, como se dice en el libro III de los "Físicos", así tampoco un tiempo eterno.

La necesidad que tiene la verdad de las proposiciones que es necesario que conceda aun el que niega tales proposiciones, de la cual partía la "razón séptima", es la que hay entre el predicado y el sujeto. De donde no fuerza a concluir que haya existido alguna cosa siempre, a no ser quizás el entendimiento divino, en el que está la raíz de toda verdad, como se demostró en el primer libro (c. 62).

Queda claro, por tanto, que las razones deducidas por parte de las criaturas no fuerzan a admitir la eternidad del mundo.

esset, non ponit aliquam temporis partem in re, sed solum in imaginatione. Cum enim dicimus quod tempus habet esse "post non esse", intelligimus quod non fuit aliqua pars temporis ante hoc nunc signatum: sicut, cum dicimus quod "supra caelum nihil est", non intelligimus quod aliquis locus sit extra caelum qui possit dici supra respectu caeli, sed quod non est locus eo superior. Utrobique autem imaginatio potest mensuram aliquam rei existenti apponere: ratione cuius, sicut non est ponenda quantitas corporis infinita, ut dicitur in III "Phys." (c. 6, 5; 206 b), ita nec tempus aeternum.

Veritas autem propositionum quam oportet concedere etiam propositiones negantem, ex qua "septima" ratio procedebat, habet necessitatem ordinis qui est praedicati ad subiectum. Unde non cogit aliquam rem esse semper: nisi forte intellectum divinum, in quo est radix omnis veritatis, ut in Primo (c. 62) ostensum est.

Patet igitur quod rationes ex creaturis inductae non cogunt ad mundi aeternitatem ponendam.

CAPITULUM XXXVII

Solutio rationum quae sumebantur ex parte factionis rerum

CAPITULO XXXVII

Solución de las razones que se aducían por parte de la producción de las cosas

Falta demostrar que tampoco puede obligar a concluir lo mismo razón alguna aducida por parte de la producción de las cosas (cf. c. 34). Pues:

La opinión común de los filósofos,

Restat autem ostendere quod nec ex parte productionis rerum aliqua ratio sumpta cogere possit ad idem (cf. c. 34).

Communis enim philosophorum

positio ponentium "ex nihilo nihil fieri", ex quo "prima" ratio procedebat, veritatem habet secundum illud fieri quod ipsi considerabant. Quia enim omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est, a particularibus considerationibus ad universales consideratio humana profecit. Unde principium rerum perquirentes particulares factiones entium tantum consideraverunt, inquirentes qualiter vel hic ignis vel hic lapis fiat. Et ideo primi, magis extrinsece quam oporteret fieri rerum considerantes, posuerunt rem fieri solum secundum quasdam accidentales dispositiones, ut "rarum, densum", et huiusmodi, dicentes per consequens fieri nihil esse nisi "alterari", propter hoc quod ex ente in actu unumquodque fieri intelligebant.—Posteriores vero, magis intrinsece rerum factionem considerantes, ad fieri rerum secundum substantiam processerunt, ponentes quod non oportet aliquid fieri ex ente in actu nisi per accidens, sed per se ex ente in potentia. Hoc autem fieri, quod est entis ex qualicumque ente, est factio entis particularis: quod quidem fit inquantum est hoc ens, ut homo vel ignis, non autem inquantum est universaliter; ens enim prius erat, quod in hoc ens transmutatur.—Profundius autem ad rerum originem ingredientes, consideraverunt ad ultimum totius entis creati ab una prima causa processionem: ut ex rationibus hoc ostendentibus supra (c. 16) positis patet. In hac autem processione totius entis a Deo non est possibile fieri aliquid ex aliquo alio praeiacente: non enim esset totius entis creati factio.

Et hanc quidem factionem non attigerunt primi Naturales, quorum erat communis sententia "ex nihilo nihil fieri". Vel, si qui eam attigerunt, non proprie nomen

que decían que "de nada, nada se hace", de donde partía la "primera razón", es verdadera en cuanto a aquel hacerse en que ellos pensaban; pues como todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, que versan sobre lo singular, la consideración humana avanzó desde las consideraciones particulares a las universales. De donde, buscando ellos el principio de las cosas, consideraban solamente las operaciones particulares de los seres, buscando el modo de hacerse el fuego o las piedras en concreto. Y por esto los primeros filósofos, considerando más superficialmente de lo que era razonable el hacerse de las cosas, afirmaron que la producción de una cosa consistía solamente en ciertas disposiciones accidentales, como lo "ralo", lo "denso" y semejantes, diciendo, en consecuencia, que todo hacerse no era más que "alterarse", porque creían que todo se hacía del ser en acto.—Mas los filósofos posteriores, considerando más a fondo la acción productora de las cosas, llegaron al hacerse substancial de las mismas, afirmando que no era necesario que todo lo que es hecho tenga que serlo de un ser en acto, como no sea accidentalmente; mas esencialmente, de un ser en potencia. Sin embargo, este hacerse un ser de cualquier otro, es la producción de un ser particular, el cual, ciertamente, es hecho en cuanto es tal, por ejemplo, hombre, fuego, pero no en absoluto; pues antes de cambiarse en éste ya era ser.—Pero, penetrando más profundamente en el origen de las cosas, consideraron, por último, la procedencia de todo ser creado de una causa primera, según consta por las razones que pusimos más arriba y que demuestran esto (c. 16). Pero en esta procedencia de todo ser de Dios no es posible que sea hecho algo de algo preexistente, pues no se daría la producción de todo el ser creado.

Y, precisamente, los primeros naturalistas, cuya máxima era que "de nada, nada se hace", no llegaron a percibir esta acción productiva. O, si

es que algunos llegaron a vislumbrarla, pensaron que no le competía propiamente el nombre de "producción", por importar el nombre de "producción" movimiento o mutación, y en este originarse todo el ser de un primer ser no puede entenderse el cambio de un ser en otro, como ya se demostró (c. 17). Por todo lo cual, ni pertenece siquiera al filósofo naturalista tratar de tal origen de las cosas, sino al metafísico, el cual considera el ser en común y lo que está separado del movimiento.—Sin embargo, nosotros, usando de cierta semejanza, trasladamos el nombre de "producción" también a aquel originarse cuando decimos que esa esencia o naturaleza "producida" de cualquier cosa tiene su origen en otras.

Con lo cual se deja ver que tampoco concluye necesariamente la "razón segunda", tomada de la definición del movimiento. Porque la creación no se puede llamar mutación sino metafóricamente, en cuanto que se considera a lo creado como teniendo ser después del no-ser; lo que da ocasión para que se diga que una cosa se hace de otra, aun cuando se trata de aquellas cosas que no tienen mutuo cambio, sino solamente porque una de ellas viene después de la otra, como se dice que "el día se hace de la noche". Y tampoco hace al caso la noción de movimiento aducida, porque lo que no existe de ningún modo no se comporta de modo alguno, de manera que pueda concluirse que, cuando comienza a existir, "se comporta entonces de distinta manera que antes".

Con esto queda también patente que no es necesario que preceda potencia alguna pasiva a la existencia del ser creado, como concluía la "tercera razón". Pues esto es necesario en las cosas que se originan por movimiento, por ser el movimiento "el acto del existente en potencia". Pero la posibilidad de existir que tenía el ser creado antes de que existiese, se fundamentaba en la potencia del agente por la que comenzó a ser o

"factionis" ei competere consideraverunt, cum nomen "factionis" motum vel mutationem importet, in hac autem totius entis origine ab uno primo ente intelligi non potest transmutatio unius entis in aliud, ut ostensum est (c. 17). Propter quod nec ad Naturalem Philosophum pertinet huiusmodi rerum originem considerare: sed ad Philosophum Primum, qui considerat ens commune et ea quae sunt separata a motu.—Nos tamen sub quadam similitudine etiam ad illam originem nomen "factionis" transferimus, ut dicamus ea "facta" quorumcumque essentia vel natura ab aliis originem habet.

Ex quo patet quod nec "secunda" ratio de necessitate concludit, quae ex ratione motus sumebatur. Nam creatio mutatio dici non potest nisi secundum metaphoram, prout creatum consideratur habere esse post non esse: ratione cuius aliquid ex alio fieri dicitur etiam eorum quae invicem transmutationem non habent, ex hoc solo quod unum eorum est post alterum, sicut "dies ex nocte". Nec ratio motus inducta ad hoc aliquid facere potest: nam quod nullo modo est, non se habet aliquo modo; ut possit concludi quod, quando incipit esse, "alio modo se habeat nunc et prius".

Ex hoc etiam patet quod non oportet aliquam potentiam passivam praecedere esse totius entis creati, ut "tertia" ratio concludebat. Hoc enim est necessarium in illis quae per motum essendi principium sumunt: eo quod motus est "actus existentis in potentia". Possibile autem fuit ens creatum esse, antequam esset, per potentiam agentis, per quam

et esse incoepit. Vel propter habitudinem terminorum, in quibus nulla repugnantia invenitur: quod quidem possibile "secundum nullam potentiam dicitur", ut patet per Philosophum, in V "Metaph." (IV, 12, 20; 1019 b). Hoc enim praedicatum quod est "esse", non repugnat huic subiecto quod est "mundus" vel "homo", sicut "commensurabile" repugnat "diametro": et sic sequitur quod non sit impossibile esse, et per consequens quod sit possibile esse antequam esset, etiam nulla potentia existente. In his autem quae per motum fiunt, oportet prius fuisse possibile per aliquam passivam potentiam: in quibus Philosophus, in VII "Metaphys." (VI, 7, 3; 1032 a), hac utitur ratione.

Patet etiam ex hoc quod nec "quarta" ratio ad propositum concludit. Nam fieri non simul est cum esse rei in his quae per motum fiunt, in quorum fieri successio invenitur. In his autem quae non fiunt per motum, non est prius fieri quam esse.

Sic igitur evidenter apparet quod nihil prohibet ponere mundum non semper fuisse. Quod fides Catholica ponit: Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram". Et Prov. 8,22 de Deo dicitur: "Antequam quicquam faceret a principio" etc.

también en la disposición de los términos, en los que no se encuentra incompatibilidad alguna; posibilidad que se llama "sin potencia alguna", según consta por lo que dice el Filósofo en el libro V de los "Metafísicos". Como, por ejemplo, este predicado, "existir", no repugna a este sujeto, "mundo", o a este otro, "hombre", de la manera que "conmensurable" repugna a "diámetro". De donde se sigue que no es imposible que exista, y en consecuencia, que es posible que exista antes de existir, aunque no exista en él potencia pasiva alguna. Pero, tratándose de lo que se hace por movimiento, es necesario que antes haya sido posible en virtud de alguna potencia pasiva; y respecto a esto es como usa el Filósofo de esta razón.

Resulta también evidente con esto que tampoco la "razón cuarta" prueba lo propuesto. Porque el hacerse no se da a la vez que el existir de la cosa, en lo que se hace por movimiento, en cuyo hacerse hay sucesión. Mas en lo que no se hace por movimiento no es antes el hacerse que el existir.

Así, pues, aparece evidentemente que nada impide afirmar que el mundo no existió siempre. Lo cual afirma la fe católica: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra"; y de Dios se dice: "Antes de que hubiese hecho nada al principio", etc.

CAPITULUM XXXVIII

Rationes quibus quidam conantur ostendere mundum non esse aeternum

CAPITULO XXXVIII

Razones con las que algunos se empeñan en demostrar que el mundo no es eterno

Sunt autem quaedam rationes a quibusdam inductae ad probandum mundum non semper fuisse, sumptae ex his.

[Numeros nos addimus.]

1. Deum enim esse omnium re-

Hay quienes aducen algunas razones para probar que el mundo no existió siempre, cuyos fundamentos son éstos:

Está demostrado que Dios es cau-

sa de todas las cosas, y la causa debe preceder en duración a aquello que se hace por acción de la causa.

Siendo todo el ser creado por Dios, no se puede decir que haya sido hecho de otro ser, y así, es forzoso decir que es hecho de la nada, y, por consiguiente, que tiene el ser después del no-ser.

Como el infinito es intraspasable, si el mundo hubiese existido siempre, tendríamos que habrían transcurrido ya infinitos instantes, porque lo que es pretérito ya transcurrió; si, pues, el mundo existió siempre, han pasado infinitos días o circunvoluciones solares.

Se sigue además que, al añadir cada día un día más a los días y circunvoluciones pretéritas, se añadiría algo al infinito.

Se sigue también, si es que siempre hubo generación—lo que es forzoso afirmar, dado que el mundo haya existido siempre—, que se ha de proceder indefinidamente en las causas eficientes, porque la causa del hijo es el padre, y la de éste otro, y así indefinidamente.

Se seguirá, además, que se dará el infinito en acto, es a saber, las almas inmortales de infinitos hombres pretéritos.

Pero como éstas razones no concluyen del todo necesariamente, aunque sean probables, basta apuntarlas solamente para que no parezca que la fe católica se funda en vanas razones y no más bien en la enseñanza solidísima de Dios. Y por esto parece conveniente exponer cómo les salen al paso los que defienden la eternidad del mundo.

Respecto a lo que se dice en la "primera"—que el agente necesariamente precede al efecto que es hecho por su operación—, esto es verdadero en los agentes que hacen algo por movimiento; porque el efecto no está sino en el término del movimiento, pues es necesario que exista el agente ya cuando comienza el movimiento. Pero en los agentes que obran instantáneamente no es nece-

rum causam est demonstratum. Causam autem oportet duratione praecedere ea quae per actionem causae fiunt.

2. Item. Cum totum ens a Deo sit creatum, non potest dici factum esse ex aliquo ente, et sic relinquitur quod sit factum ex nihilo. Et per consequens quod habeat esse post non esse.

3. Adhuc. Quia infinita non est transire. Si autem mundus semper fuisset, essent iam infinita pertransita: quia quod praeteritum est, pertransitum est; sunt autem infiniti dies vel circulationes solis praeteritae, si mundus semper fuit.

4. Praeterea. Sequitur quod infinito fiat additio: cum ad dies vel circulationes praeteritas quotidie de novo addatur.

5. Amplius. Sequitur quod in causis efficientibus sit procedere in infinitum, si generatio fuit semper, quod oportet dicere mundo semper existente: nam filii causa est pater, et huius alius, et sic in infinitum.

6. Rursus. Sequetur quod sint infinita: scilicet infinitorum hominum praeteritorum animae immortales.

Hae autem rationes quia non usquequaque de necessitate concludunt, licet probabilitatem habeant, sufficit tangere solum, ne videatur fides Catholica in vanis rationibus constituta, et non potius in solidissima Dei doctrina. Et ideo conveniens videtur ponere qualiter obvietur eis per eos qui aeternitatem mundi posuerunt.

Quod enim "primo" dicitur, agens de necessitate praecedere effectum qui per suam operationem fit, verum est in his quae agunt aliquid per motum: quia effectus non est nisi in termino motus; agens autem necesse est esse etiam cum motus incipit. In his autem quae in instanti agunt, hoc non est necesse: sicut

simul dum sol est in puncto orientis, illuminat nostrum hemisphaerium.

Quod etiam "secundo" dicitur, non est efficax. Ei enim quod est "ex aliquo aliquid fieri", contradictorium quod oportet dare si hoc non detur, est "non ex aliquo fieri": non autem hoc quod est "ex nihilo", nisi sub sensu primi; ex quo concludi non potest quod fiat post non esse.

Quod etiam "tertio" ponitur, non est cogens. Nam infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione: quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulatio praecedentium transiri potuit: quia finita fuit. In omnibus autem simul, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam. Et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema.

Quod etiam "quarto" proponitur, debile est. Nam nihil prohibet infinito ex ea parte additionem fieri qua est finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus aeternum, sequitur quod sit infinitum ex parte "ante", sed finitum ex parte "post": nam praesens est terminus praeteriti.

Quod etiam "quinto" obiicitur, non cogit. Quia causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus: quia oporteret effectum dependere ex actionibus infinitis simul existentibus. Et huiusmodi sunt causae per se infinitae: quia earum infinitas ad causatum requiritur. In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam. Haec autem infinitas accidit causis: accidit enim patri Sortis quod sit alterius filius vel non filius. Non autem accidit baculo, inquantum movet lapidem, quod sit motus a

sario esto, así como a la vez que el sol está asomando por el oriente ya ilumina nuestro hemisferio.

Lo que se dice en la "segunda" no concluye. Pues lo contradictorio de "ser hecho algo de algo"—que debe darse si no se da esto—es "ser hecho no de algo"; mas no lo es el ser hecho "de nada", de no tomarlo en el primer sentido; por lo que no se puede concluir que sea hecho después del no-ser.

Lo que afirma la "tercera razón" no tiene fuerza. Pues aunque no exista el infinito a la vez en acto, puede, sin embargo, existir sucesivamente; porque así, todo infinito dado es finito. Y, por tanto, cualquier circunvolución de las precedentes pudo pasar porque fué finita. Ahora bien, si el mundo hubiese existido siempre, entre todas ellas a la vez no se habría podido señalar una primera, y así, tampoco el tránsito, que siempre exige dos extremos.

Lo que se propone en la "cuarta" carece de consistencia. Porque nada impide añadir algo al infinito por la parte que es finito. Pues al afirmar un tiempo eterno, consiguientemente es infinito por la parte "anterior", pero finito por la parte "posterior", porque el presente es el término del pretérito.

Lo que se objeta en "quinto lugar" no fuerza admitirlo. Porque, según los filósofos, es imposible un proceso indefinido en las causas agentes cuando se trata de causas obrando a la vez, pues sería preciso que el efecto dependiera de infinitas acciones existentes a la vez. Y tales son las causas de sí infinitas, porque se requiere su infinitud para lo causado. Pero, en las que no obran a la vez, esto no es imposible, según aquellos que defienden la generación perpetua. Ahora bien, esta infinitud es accidental a las causas, pues es accidental al padre de Sócrates que él sea hijo o no de otro; pero no es accidental al bastón, en tanto que mueve la piedra, que sea movido por

la mano, puesto que mueve en cuanto es movido.

Lo que se objeta en la "sexta razón" sobre las almas ofrece más dificultad. Sin embargo, la razón no es muy útil, porque supone muchas cosas. Pues algunos de los que afirmaban la eternidad del mundo afirmaron también que las almas humanas no existían después del cuerpo; otros, que de todas las almas no permanece sino el entendimiento separado: el agente, según unos; el posible, según otros; y otros defendieron el retorno de las almas, diciendo que después de algunos siglos las almas humanas tornan a los cuerpos; y hay quienes no tienen inconveniente en que existan algunos infinitos en acto, en aquellas cosas que no guardan orden entre sí.

Para demostrar esto se puede proceder con más eficacia partiendo del fin de la misma voluntad, como ya se ha insinuado más arriba. Pues el fin de la divina voluntad al producir las cosas es la manifestación de su bondad en lo causado. Pero la potencia y bondad divinas se manifiestan principalmente si todas las demás cosas, excepto El, no existieron siempre; pues así, al no existir siempre, se muestra evidentemente que todas las otras cosas, excepto El, de El han recibido la existencia. También se demuestra que no obra por necesidad natural y que tiene una potencia operativa infinita. Por lo que fué convenientísimo a la bondad divina dar principio de duración a las cosas creadas.

Con lo que hemos dicho, podemos evitar diversos errores de los filósofos gentiles. Algunos de los cuales sostuvieron la eternidad del mundo; otros, la eternidad de la materia del mundo, de la que en algún tiempo comenzó a engendrarse el mundo, sea por casualidad, o por algún entendimiento, o también por atracción o repulsión. Mas todos ellos suponen la eternidad de algo además de Dios. Lo cual va contra la fe católica.

manu: movet enim inquantum est motus.

Quod autem ("sexto") de animabus obiicitur difficilius est. Sed tamen ratio non est multum utilis: quia multa supponit (cf. c. 81 ad 3). Quidam namque aeternitatem mundi ponentium posuerunt etiam humanas animas non esse post corpus. Quidam vero quod ex omnibus animabus non manet nisi intellectus separatus: vel agens, secundum quosdam; vel etiam possibilis, secundum alios. Quidam autem posuerunt circulationem in animabus, dicentes quod eaedem animae post aliqua saecula in corpora revertuntur. Quidam vero pro inconvenienti non habent quod sint aliqua infinita actu in his quae ordinem non habent.

Potest autem efficacius procedi ad hoc ostendendum ex fine divinae voluntatis, ut supra (c. 35) tactum est. Finis enim divinae voluntatis in rerum productione est eius bonitas inquantum per causata manifestatur. Potissime autem manifestatur divina virtus et bonitas per hoc quod res aliae praeter ipsum non semper fuerunt. Ex hoc enim ostenditur manifeste quod res aliae praeter ipsum ab ipso esse habent, quia non semper fuerunt. Ostenditur etiam quod non agit per necessitatem naturae; et quod virtus sua est infinita in agendo. Hoc igitur convenientissimum fuit divinae bonitati, ut rebus creatis principium durationis daret.

Ex his autem quae praedicta sunt, vitare possumus diversos errores gentilium philosophorum. Quorum quidam posuerunt mundum aeternum. Quidam materiam mundi aeternam, ex qua ex aliquo tempore mundus coepit generari: vel a casu; vel ab aliquo intellectu; aut etiam amore aut lite. Ab omnibus enim his ponitur aliquid praeter Deum aeternum. Quod fidei Catholicae repugnat.

CAPITULUM XXXIX
Quod distinctio rerum non est a casu

CAPITULO XXXIX
La distinción de las cosas no es casual

Expeditis autem his quae ad rerum productionem pertinent, restat prosequi ea quae sunt consideranda in rerum distinctione (cf. c. 5). In quibus primo oportet ostendere quod rerum distinctio non est a casu.

Casus enim non contingit nisi in possibilibus aliter se habere: quae enim sunt ex necessitate et semper, non dicimus esse a casu. Ostensum est autem supra (c. 30) quasdam res creatas esse in quarum natura non est possibilitas ad non esse; sicut sunt substantiae immateriales, et absque contrarietate. Substantias igitur earum impossibile est esse a casu. Sunt autem per suam substantiam ab invicem distinctae. Earum igitur distinctio non est a casu.

Amplius. Cum casus sit tantum in possibilibus aliter se habere; principium autem huius possibilitatis est materia, non autem forma, quae magis determinat possibilitatem materiae ad unum; ea quorum distinctio est a forma, non distinguuntur casu; sed forte ea quorum distinctio est a materia. Specierum autem distinctio est a forma: singularium autem eiusdem speciei a materia. Distinctio igitur rerum secundum speciem non potest esse a casu: sed forte aliquorum individuorum casus potest esse distinctivus.

Adhuc. Cum materia sit principium et causa rerum casualium, ut ostensum est, in eorum factione potest esse casus quae ex materia generantur. Ostensum

Explicado ya lo que pertenece a la producción de las cosas, resta proseguir en lo que se ha de considerar sobre su distinción. Y lo primero que es preciso demostrar es que la distinción de las cosas no es casual. En efecto:

La casualidad no ocurre sino en lo que puede comportarse de distinto modo del que es, pues lo que ocurre necesariamente y siempre no decimos que sea casual. Ahora bien, se ha demostrado antes (c. 30) que hay algunas criaturas en cuya naturaleza no se da la posibilidad al no-ser, como son las substancias inmateriales y sin contrario. Luego es imposible que sus substancias existan por casualidad. Pero se distinguen mutuamente por su misma substancia. Luego su distinción no es casual.

Al darse solamente la casualidad en lo que puede comportarse de otro modo, y siendo el principio de esta posibilidad la materia y no la forma —que más bien determina la posibilidad de la materia a un modo de ser—, aquellas cosas cuya distinción depende de la forma no se distinguen casualmente, sino sólo quizás aquellas cuya distinción proviene de la materia. Ahora bien, la distinción de las especies proviene de la forma; la de los singulares de la misma especie proviene de la materia. Luego la distinción específica de las cosas no puede ser casual, aunque quizás la casualidad pueda ser lo que diferencia a algunos individuos.

Siendo la materia principio y causa de las cosas casuales, según se ha demostrado, en la producción de las mismas pueden darse las casualidades que provienen de la materia.

Pero se demostró anteriormente (capítulo 16) que la primera producción de las cosas en el ser no proviene de la materia. Por donde la casualidad no puede tener cabida en ella. Ahora bien, es preciso que en la primera producción de las cosas hubiese distinción, puesto que entre ellas se hallan muchas que no son engendradas mutuamente ni de una común, porque no coinciden en la materia. Luego no es posible que la distinción de las cosas sea casual.

Lo que es causa por sí es anterior a lo que es causa accidentalmente. Luego si las cosas posteriores proceden de una causa determinada por sí, no conviene decir que las anteriores proceden de una causa accidental indeterminada. Pero la distinción de las cosas precede naturalmente a los movimientos y operaciones de las cosas, pues a cosas determinadas y distintas corresponden movimientos y operaciones determinados; siendo así que los movimientos y operaciones de las cosas proceden de causas por sí y determinadas, puesto que hallamos que o siempre o la mayoría de las veces proceden del mismo modo de sus causas. Luego también la distinción de las cosas procede de una causa por sí y determinada, no por casualidad, que es causa accidental indeterminada.

La forma de una cosa cualquiera que procede de un agente intelectual y voluntario, es perseguida por el agente. Por otra parte, la totalidad de las criaturas tiene a Dios por autor, el cual obra voluntaria e intelectualmente, según consta por lo dicho (c. 23); y no puede haber defecto en su potencia que le haga fallar en su empeño, puesto que es infinita su potencia, como ya se demostró antes (l. 1, c. 43). Luego es necesario que la forma del universo sea intentada y querida por Dios. En consecuencia, no procede del acaso, pues dijimos que la casualidad era lo que ocurre al margen de la intención del agente. Mas la forma del universo consiste en la distinción y orden de

est autem supra (c. 16) quod prima rerum productio in esse non est ex materia. In ea igitur casus locum habere non potest. Oportet autem quod prima rerum productio cum distinctione fuerit: cum multa inveniantur in rebus creatis quae neque ex invicem generantur, neque ex aliquo uno communi, quia non conveniunt in materia. Non est igitur possibile quod rerum distinctio sit a casu.

Item. Causa per se prior est ea quae est per accidens. Si igitur posteriora sint a causa per se determinata, inconveniens est dicere priora esse a causa per accidens indeterminata. Distinctio autem rerum praecedit naturaliter motus et operationes rerum: determinati enim motus et operationes sunt rerum determinatarum et distinctarum. Motus autem et operationes rerum sunt a causis per se et determinatis: cum inveniantur aut semper aut in pluribus ex suis causis eodem modo procedere. Ergo et distinctio rerum est a causa per se et determinata: non a casu, quae est causa per accidens indeterminata.

Amplius. Cuiuslibet rei procedentis ab agente per intellectum et voluntatem, forma est ab agente intenta. Ipsa autem universitas creaturarum Deum habet auctorem, qui est agens per voluntatem et intellectum, ut ex praemissis (cc. 23, 24) patet. Nec in virtute sua defectus aliquis esse potest, ut sic deficiat a sua intentione: cum sua virtus sit infinita ut supra (l. 1, c. 43) ostensum est. Oportet igitur quod forma universi sit a Deo intenta et volita. Non est igitur a casu: casu enim esse dicimus quae praeter intentionem agentis sunt. Forma autem universi consistit in distinctione et ordine partium

eius. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Adhuc. Id quod est bonum et optimum in effectu, est finis productionis ipsius. Sed bonum et optimum universi consistit in ordine partium eius ad invicem, qui sine distinctione esse non potest: per hunc enim ordinem universum in sua totalitate constituitur, quae est optimum ipsius. Ipse igitur ordo partium universi et distinctio earum est finis productionis universi. Non est igitur distinctio rerum a casu.

Hanc autem veritatem Sacra Scriptura profitetur: ut patet Gen. 1, ubi, cum primo dicatur, "In principio creavit Deus caelum et terram", subiungit, "Distinxit Deus lucem a tenebris", et sic de aliis: ut non solum rerum creatio, sed etiam rerum distinctio a Deo esse ostendatur, non a casu, sed quasi bonum et optimum universi. Unde subditur: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona".

Per haec autem excluditur opinio antiquorum. Naturalium ponentium causam materialem solum et unam, ex qua omnia fiebant raritate et densitate. Hos enim necesse est dicere distinctionem rerum quas in universo videmus, non ex alicuius ordinante intentione provenisse, sed ex materiae fortuito motu.

Similiter etiam excluditur opinio Democriti et Leucippi ponentium infinita principia materialia, scilicet indivisibilia corpora eiusdem naturae sed differentia figuris, ordine et positione, ex quorum concursu—quem oportebat esse fortuitum, cum causam agentem negarent—ponebant esse diversitatem in rebus, propter tres praedictas atomorum differentias, scilicet figurae, ordinis et positionis; unde sequebatur distinctionem rerum esse fortuitam. Quod ex praemissis patet esse falsum.

sus partes. Luego la distinción de las cosas no procede del acaso.

Lo bueno y óptimo en el efecto es el fin en su producción. Pero lo bueno y lo óptimo del universo consiste en el orden de las partes entre sí, el cual no puede darse sin distinción, pues por este orden se constituye el universo en su totalidad, que es lo óptimo de él. Luego el orden mismo de las partes del universo y la distinción de ellas es el fin de la producción del universo. En consecuencia, la distinción de las cosas no procede del acaso.

Esta misma verdad declara la Sagrada Escritura donde, después de decir: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra", añade: "Distinguió Dios la luz de las tinieblas"; y así en todo lo demás; para indicar que no solamente la creación de las cosas, sino también la distinción de las mismas procede de Dios, no de la casualidad, y para bien y perfección del universo. Por donde sigue: "Vió Dios todo lo que había hecho, y era sobremanera bueno".

Con esto se excluye, además, la opinión de los antiguos naturalistas, que defendían que sólo y únicamente la causa material era de la que se hacían todas las cosas por enrarecimiento y densidad; y así, era natural que éstos dijesen que la distinción de las cosas que vemos en el universo no se verificó por una intención ordenadora, sino por el movimiento fortuito de la materia.

Asimismo se excluye también la opinión de Demócrito y Leucipo, que afirmaban haber infinitos principios materiales, o sea, cuerpos indivisibles de la misma naturaleza, pero diferentes en sus figuras, orden y posición, de cuyo encuentro—que debía ser fortuito al negar la causa agente—decían que provenía la diversidad de las cosas, en razón de las tres dichas diferencias de átomos, esto es, de figura, de orden y de posición; de donde se seguía que la distinción de las cosas era fortuita, lo cual se ve que es falso por lo dicho.

CAPITULUM XL
Quod materia non est prima causa distinctionis rerum

CAPITULO XL
La materia no es la primera causa de la distinción de las cosas

Con esto aparece que la distinción de las cosas no depende de la diversidad de la materia como de su causa primera. Pues:

De la materia no puede provenir nada determinado, sino casualmente, porque la materia tiene posibilidad para muchas cosas; y si de éstas acontece una solamente, esto, como caso raro, necesariamente ha de ser contingente, pues así es lo que acontece casualmente, y en especial si se suprime la intención del agente. Mas se ha demostrado que la distinción de las cosas no procede del acaso (c. 39). Luego, en conclusión, no depende de la diversidad de la materia como de su causa primera.

Lo que depende de la intención del agente no depende de la materia como de su causa primera. Pues la causa agente antecede en su causalidad a la materia, porque la materia no se constituye en causa actual sino en cuanto es movida por el agente. De donde, si algún efecto sigue a la disposición de la materia y a la intención del agente, no proviene de la materia como de causa primera. Y por esto vemos que aquello que se reduce a la materia como a su primera causa acontece al margen de la intención del agente, como los monstruos y otras aberraciones de la naturaleza. Pero la forma procede de la intención del agente; lo que es evidente por esta razón: porque el agente produce algo semejante a sí mediante su propia forma; y, si alguna vez falla, esto es una casualidad que se debe a la materia. Luego las formas no siguen a la disposición de la materia como a la primera causa, sino más bien al revés,

Ex hoc autem ulterius apparet quod rerum distinctio non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Ex materia enim nihil determinatum provenire potest nisi casualiter: eo quod materia ad multa possibilis est; ex quibus si unum tantum proveniat, hoc ut in paucioribus contingens necesse est esse; huiusmodi autem est quod casualiter evenit, et praecipue sublata intentione agentis. Ostensum est (c. praec.) autem quod rerum distinctio non est a casu. Relinquitur igitur quod non sit propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Adhuc. Ea quae sunt ex intentione agentis, non sunt propter materiam sicut propter primam causam. Causa enim agens prior est in causando quam materia: quia materia non fit actu causa nisi secundum quod est mota ab agente. Unde, si aliquis effectus consequitur dispositionem materiae et intentionem agentis, non est ex materia sicut ex causa prima. Et propter hoc videmus quod ea quae reducuntur in materiam sicut in causam primam, sunt praeter intentionem agentis: sicut monstra et alia peccata naturae. Forma autem est ex intentione agentis. Quod ex hoc patet: agens enim agit sibi simile secundum formam; et si aliquando hoc deficiat, hoc est a casu propter materiam. Formae igitur non consequuntur dispositionem materiae sicut primam causam: sed magis e converso materiae sic

disponuntur ut sint tales formae. Distinctio autem rerum secundum speciem est per formas. Distinctio igitur rerum non est propter materiae diversitatem sicut propter primam causam.

Amplius. Distinctio rerum non potest provenire ex materia nisi in illis quae ex materia praeexistente fiunt. Multa autem sunt ab invicem distincta in rebus quae non possunt ex praeexistente materia fieri: sicut patet de corporibus caelestibus, quae non habent contrarium, ut eorum motus ostendit. Non igitur potest esse prima causa distinctionis rerum diversitas materiae.

Item. Quaecumque habentia sui esse causam distinguuntur, habent causam suae distinctionis: unumquodque enim secundum hoc fit ens secundum quod fit unum in se indivisum et ab aliis distinctum. Sed si materia sui diversitate est causa distinctionis rerum, oportet ponere materias in se esse distinctas. Constat autem quod materia quaelibet habet esse ab alio, per hoc quod supra (c. 15) ostensum est omne quod qualitercumque est, a Deo esse. Ergo aliud est causa distinctionis in materiis. Non igitur prima causa distinctionis rerum potest esse diversitas materiae.

Adhuc. Cum omnis intellectus agat propter bonum, non agit melius propter vilius, sed e converso: et simile est de natura. Omnes autem res procedunt a Deo per intellectum agente, ut ex supra (c. 24) dictis patet. Sunt igitur a Deo viliora propter meliora, et non e converso. Forma autem nobilior est materia: cum sit perfectio et actus eius. Ergo non producit tales formas rerum propter tales materias, sed magis tales materias produxit ut sint tales formae. Non igitur distinctio specierum in rebus, quae

son producidas las materias para que existan tales formas. Ahora bien, la distinción específica de las cosas nace de las formas. Luego la distinción de las cosas no procede de la diversidad de materia como de su causa primera.

La distinción de las cosas no puede provenir de la materia, salvo en aquellas cosas que son hechas de una materia preexistente. Ahora bien, hay muchas cosas realmente distintas entre sí que no pueden ser hechas de una materia preexistente; por ejemplo, en los cuerpos celestes, que no tienen contrario, según lo demuestra su movimiento. Luego la diversidad de materia no puede ser la causa primera de la distinción de las cosas.

Todas las cosas que, teniendo su ser creado, se distinguen, tienen causa de su distinción; pues la razón por la que es una cosa, es la misma por la que es una indivisa en sí y distinta de cualquier otra. Pero si la materia, con su diversidad, causa distinción en las cosas, hay que admitir que hay materias de suyo distintas; y consta, por otra parte, que toda materia recibe el ser de otro, porque, según se vió anteriormente (c. 15), todo lo que existe, de cualquier manera que sea, procede de Dios. Luego la causa de la distinción de la materia es algo distinto de ella. Por tanto, la primera causa de la distinción de las cosas no puede ser la diversidad de la materia.

Como todo entendimiento obra por el bien, no obra lo mejor por lo peor, sino al contrario; y cosa semejante ocurre en la naturaleza. Todas las cosas proceden de Dios, que obra por entendimiento, como consta de lo dicho antes (c. 24). Luego lo peor procede de Dios por causa de lo mejor, y no al revés. Pero la forma es más noble que la materia, por ser su perfección y acto. Luego no produce tales formas de las cosas para tales materias, sino más bien produjo tales materias para que existan tales formas. En consecuencia,

la distinción específica de las cosas, que depende de la forma, no es por causa de la materia, sino más bien son creadas materias diversas para que se junten a tales formas.

Con esto se excluye la opinión de Anaxágoras, que defendía la existencia de principios materiales infinitos, en un principio, ciertamente mezclados en un todo confuso, pero que después el entendimiento, separando, estableció la distinción de las cosas; y la de aquellos que admitían diversos principios materiales como causas de la distinción de las cosas.

est secundum formam, est propter materiam: sed magis materiae sunt creatae diversae ut diversis formis conveniant.

Per hoc autem excluditur opinio Anaxagorae ponentis infinita principia materialia, a principio quidem commixta in uno confuso, quae postmodum intellectus separando rerum distinctionem constituit; et quorumcumque aliorum ponentium diversa principia materialia ad distinctionem rerum causandam.

CAPITULUM XLI

Quod distinctio rerum non est propter contrarietatem agentium

CAPITULO XLI

La distinción de las cosas no depende de la contrariedad de los agentes

Por lo dicho se puede demostrar también que la causa de la distinción de las cosas no es la diversidad, como tampoco la contrariedad de los agentes. En efecto:

Si los diversos agentes de los que procede la diversidad de las cosas están ordenados mutuamente, debe haber alguna causa única de este orden, porque no se unen muchas cosas sino por algo que es uno. Y así, lo que ordena es la causa primera y única de la distinción de las cosas. Pero, si los agentes diversos no están mutuamente ordenados, cooperarán sólo accidentalmente a la producción de la diversidad de las cosas. Y, en consecuencia, la distinción de las cosas será casual, contra lo que se ha probado más arriba (c. 39).

De diversas causas no ordenadas no proceden efectos ordenados, a no ser quizás accidentalmente. Pues las causas diversas, en cuanto tales, no hacen la unidad. Pero encontramos que las cosas distintas están ordenadas mutuamente y no casualmente,

Ex praemissis etiam ostendi potest quod causa distinctionis rerum non est diversitas, aut etiam contrarietas agentium.

Si enim diversi agentes ex quibus procedit rerum diversitas, sunt ordinati ad invicem, oportet quod huius ordinis sit aliqua una causa: nam multa non uniuntur nisi per aliquod unum. Et sic illud ordinans est prima causa et una distinctionis rerum. Si vero diversi agentes non sint ad invicem ordinati, concursus eorum ad diversitatem rerum producendam erit per accidens. Distinctio igitur rerum erit casualis. Cuius contrarium supra (c. 39) ostensum est.

Item. A diversis causis non ordinatis non procedunt effectus ordinati, nisi forte per accidens: diversa enim, inquantum huiusmodi, non faciunt unum. Res autem distinctae inveniuntur habere ordinem ad invicem non casualiter: cum ut in pluribus unum

ab alio iuvetur. Impossibile est igitur quod distinctio rerum sic ordinatarum sit propter diversitatem agentium non ordinatorum.

Amplius. Quaecumque habent causam suae distinctionis, non possunt esse prima causa distinctionis rerum. Sed si plura agentia ex aequo accipiantur, necesse est quod habeant causam suae distinctionis: habent enim causam essendi, cum omnia entia sint ab uno primo ente, ut supra (c. 15) ostensum est; idem autem est causa essendi alicui et distinctionis eius ab aliis, sicut ostensum est (c. praec.). Non potest igitur esse prima causa distinctionis rerum diversitas agentium.

Item. Si diversitas rerum procedat a diversitate vel contrarietate diversorum agentium, maxime hoc videtur, quod et plures ponunt, de contrarietate boni et mali, ita quod omnia bona procedant a bono principio, mala autem a malo: bonum enim et malum sunt in omnibus generibus. Non potest autem esse unum primum principium omnium malorum. Cum enim ea quae sunt per aliud, reducantur ad ea quae sunt per se, oportebit primum activum malorum esse per se malum. Per se autem dicimus tale quod per essentiam suam tale est. Eius igitur essentia non erit bona. Hoc autem est impossibile. Omne enim quod est, inquantum est ens, necesse est esse bonum: esse namque suum unumquodque amat et conservari appetit; signum autem est, quia contra pugnat unumquodque suae corruptioni; "bonum autem est quod omnia appetunt"[1]. Non potest igitur distinctio in rebus procedere a duobus contrariis principiis quorum unum sit bonum et aliud malum.

Adhuc. Omne agens agit inquantum est actu. Inquantum vero est actu, unumquodque perfectum est. Perfectum vero omne, inquantum huiusmodi, bonum

al ayudarse muchas veces unas a otras. Luego es imposible que la distinción de las cosas así ordenadas provenga de la diversidad de agentes no ordenados.

Nada de lo que tiene causa de su distinción puede ser causa primera de la distinción de las cosas. Es así que, tomados en igual sentido muchos agentes, es necesario que tengan causa de su distinción, pues tienen causa de su ser, por depender todo ser de un ser primero y único, según se demostró antes (c. 15); y, por otra parte, la causa del ser de una cosa es la misma que la distingue de las demás, como ya se ha probado (c. 40). Por tanto, la diversidad de agentes no puede ser la causa primera de la distinción de las cosas.

Si la diversidad de las cosas procediese de la diversidad o contrariedad de agentes, esto parece cumplirse principalmente—cosa que muchos afirman—en la contrariedad entre el bien y el mal; de tal manera que todos los bienes procedan de un principio bueno, y los males de uno malo, pues el bien se encuentra en todas las categorías. Mas no puede haber un principio de todos los males, porque, reduciéndose lo que es por otro a lo que es por sí, necesariamente el primer principio activo de los males habrá de ser malo por sí; y llamamos "por sí" a algo que es tal por su esencia. Por consiguiente, su esencia no será buena. Ahora bien, esto es imposible, porque todo lo que existe, en cuanto es ser, necesariamente es bueno, pues cada uno ama su ser y desea conservarse en él—y la señal es que cada cual lucha contra su desintegración—, y "el bien es lo que todos apetecen". Luego la distinción de las cosas no puede proceder de dos principios contrarios, de los cuales uno sea bueno y otro malo.

Todo agente obra en cuanto está en acto. Pero en la medida en que una cosa está en acto es perfecta, y todo lo perfecto, en cuanto tal, diji-

[1] I *Ethic.*, I, I: 1094 a.

mos que era bueno. Luego todo agente, en cuanto tal, es bueno. Si, pues, hay algo malo por sí, no podrá ser agente, y, por otra parte, si es primer principio de los males, debe ser por sí malo, según se ha demostrado. Luego es imposible que la distinción de las cosas proceda de dos principios, uno bueno y otro malo.

Si todo ser, en cuanto tal, es bueno, lo malo, en cuanto tal, es, por tanto, no-ser. Pero al no-ser, en cuanto tal, no se le puede asignar causa agente, puesto que todo agente obra en cuanto es ser en acto, y cada cosa obra lo semejante a sí. Por tanto, al mal, en cuanto tal, no se le puede asignar una causa por sí agente. En consecuencia, no se pueden reducir los males a una causa primera que sea causa por sí de todos los males.

Lo que resulta al margen de la intención del agente no tiene causa por sí, sino que ocurre accidentalmente; como si uno encuentra un tesoro cuando cava para plantar. Pero el mal no puede provenir en un efecto cualquiera si no es al margen de la intención del agente, por tender todo agente al bien, pues "el bien es lo que todas las cosas apetecen". Luego el mal no tiene causa por sí, sino que acontece accidentalmente en los efectos de las causas. Por tanto, no se ha de admitir un principio primero de todos los males.

Las acciones de agentes contrarios son contrarias. Luego no se ha de pensar que tengan principios contrarios aquellas cosas que son producidas por una acción. Pero el bien y el mal se producen con una misma acción, pues por la misma acción se corrompe el agua y se engendra el aire. Luego la diferencia que se encuentra en las cosas por razón del bien y del mal no es suficiente para asignarlas principios contrarios.

Lo que en absoluto no existe, no es ni bueno ni malo. Mas lo que existe, en cuanto existe, es bueno, según se ha probado. Luego algo es malo

dicimus. Omne igitur agens, inquantum huiusmodi, bonum est. Si quid igitur per se malum est, non poterit esse agens. Si autem est malorum principium primum, oportet esse per se malum, ut ostensum est. Impossibile est igitur distinctionem in rebus procedere a duobus principiis, bono et malo.

Amplius. Si omne ens, inquantum huiusmodi, bonum est, malum igitur, inquantum est malum, est non ens. Non entis autem, inquantum huiusmodi, non est ponere causam agentem: cum omne agens agat inquantum est ens actu: agit autem unumquodque sibi simile. Mali igitur, inquantum est huiusmodi, non est ponere causam per se agentem. Non est igitur fieri reductionem malorum in unam primam causam quae per se sit causa omnium malorum.

Adhuc. Quod educitur praeter intentionem agentis, non habet causam per se, sed incidit per accidens: sicut cum quis invenit thesaurum fodiens ad plantandum. Sed malum in effectu aliquo non potest provenire nisi praeter intentionem agentis: cum omne agens ad bonum intendat; "bonum enim est quod omnia appetunt". Malum igitur non habet causam per se, sed per accidens incidit in effectibus causarum. Non igitur est ponere unum primum principium omnium malorum.

Praeterea. Contrariorum agentium sunt contrariae actiones. Eorum igitur quae per unam actionem producuntur, non sunt ponenda principia contraria. Bonum autem et malum eadem actione producuntur: eadem enim actione aqua corrumpitur et aer generatur. Non sunt igitur, propter differentiam boni et mali in rebus inventam, ponenda principia contraria.

Amplius. Quod omnino non est, nec bonum nec malum est. Quod autem est, inquantum est, bonum est, ut ostensum est. Oportet igitur malum esse aliquid inquan-

tum est non ens. Hoc autem est ens privatum. Malum igitur, inquantum huiusmodi, est ens privatum; et ipsum malum est ipsa privatio. Privatio autem non habet causam per se agentem: quia omne agens agit inquantum habet formam; et sic oportet per se effectum agentis esse habens formam, cum agens agat sibi simile, nisi per accidens. Relinquitur igitur quod malum non habet causam per se agentem, sed incidit per accidens in effectibus causarum per se agentium.

Non est igitur unum primum et per se malorum principium: sed primum omnium principium est unum primum bonum, in cuius effectibus consequitur malum per accidens.

Hinc est quod Isaiae 45,6.7 dicitur: "Ego Dominus, et non est alter Deus: formans lucem et creans tenebras, faciens pacem et creans malum. Ego Dominus faciens omnia haec". Et Eccli. 11,14: "Bona et mala, vita et mors, paupertas et honestas, a Deo sunt". Et eodem 33,15: "Contra malum bonum est. Sic et contra virum iustum peccator. Et sic intuere in omnia opera Altissimi duo contra duo, unum contra unum".

Dicitur autem Deus "facere mala", vel "creare", inquantum creat ea quae secundum se bona sunt, et tamen aliis sunt nociva: sicut lupus, quamvis in sua specie quoddam bonum naturae sit, tamen ovi est malus; et similiter ignis aquae, inquantum est eius corruptivus. Et per similem modum est causa malorum in hominibus quae poenae dicuntur. Unde dicitur Amos 3,6: "Si est malum in civitate quod Dominus non fecerit?" Et hoc est quod Gregorius dicit[2]: "Etiam mala, quae nulla sua natura subsistunt, creantur a Domino: sed creare mala dicitur cum res in se bonas creatas nobis male agentibus in flagellum format".

Per hoc autem excluditur error ponentium prima principia con-

en cuanto es no-ser. Pero esto es un ser con privación. Por tanto, lo malo, en cuanto tal, es un ser con privación, y el mal mismo es la privación tal. Ahora bien, la privación no tiene agente propio, porque todo agente obra en cuanto tiene forma; y así, es necesario que el efecto propio del agente tenga forma, puesto que el agente hace lo semejante a sí, a no ser accidentalmente. Queda, en conclusión, que el mal no tiene causa agente propia, sino que acontece accidentalmente en los efectos de las causas que obran por sí.

En consecuencia, no hay un principio primero y propio de los males, sino que el primer principio de todo es un principio primero bueno, a cuyos efectos sigue el mal accidentalmente.

De aquí que se diga en Isaías: "Yo (soy) el Señor, y no hay otro Dios; he hecho la luz y he creado las tinieblas, doy la paz y creo el mal. Soy yo el Señor que hace todo esto". Y en el Eclesiástico: "Los bienes y los males, la vida y la muerte, la pobreza y la riqueza vienen del Señor". Y allí mismo: "Enfrente del mal está el bien; así enfrente del justo el pecador. Considera de este modo todas las cosas del Altísimo, de dos en dos, una enfrente de otra".

Se dice que Dios "hace" o "crea los males", en cuanto crea aquello que de suyo es bueno, pero que es nocivo a otros; así como el lobo, aunque en su especie sea un bien de la naturaleza, sin embargo, es malo para la oveja; y de manera semejante, el fuego para el agua, en cuanto es su corruptor. Y del mismo modo es causa de los males humanos llamados penas. De donde se dice en Amós: "¿Habrá mal en la ciudad que no haya hecho Dios?" Y esto mismo dice Gregorio: "Aun los males, que por su naturaleza no subsisten, son creados por el Señor; pero se dice que crea los males cuando transforma en azote las cosas creadas buenas en sí, al obrar nosotros mal".

Con esto se excluye también el error

[2] *Moral.*, l. 3, c. 9

de los que admitían primeros principios contrarios. Error que comenzó primeramente en Empédocles, pues estableció dos primeros principios agentes, la "amistad" y la "lucha", siendo la lucha la causa de la corrupción. De donde parece, como dice Aristóteles en el libro I de los "Metafísicos", que fué el primero que estableció el bien y el mal como principios contrarios.

También puso Pitágoras dos primeros principios, bueno y malo; mas no como principios agentes, sino como principios formales; pues decía que estos dos eran los géneros bajo los que estaba comprendido todo lo demás, al decir del Filósofo en el libro I de los "Metafísicos".

Mas estos errores de los filósofos más antiguos, que ya han sido suficientemente descartados por filósofos posteriores, ciertos hombres de perversa idea tuvieron la osadía de atribuírselos a la teología cristiana. El primero de los cuales fué Marción, del que tomaron nombre los marcionitas, el cual, al amparo del cristianismo, fundó una herejía, y supuso dos principios contrarios entre sí; a éste siguieron los cerdonianos, y después los marcianistas, y, por último, los maniqueos, que difundieron mucho este error.

traria. Qui error primo incoepit ab Empedocle. Posuit enim duo prima principia agentia, "amicitiam" et "litem", quorum amicitiam dixit esse causam generationis, litem vero corruptionis: ex quo videtur, ut Aristoteles dicit, in I Metaphys. (c. 4, 3; 985 a), hic duo, bonum et malum, primus principia contraria posuisse.

Posuit autem et Pythagoras duo prima, bonum et malum: sed non per modum principiorum agentium, sed per modum formalium principiorum. Ponebat enim haec duo esse genera sub quibus omnia alia comprehenderentur: ut patet per Philosophum, in I Metaphysicae (c. 5; 985 a).

Hos autem antiquissimorum philosophorum errores, qui etiam per posteriores philosophos sunt sufficienter exclusi, quidam perversi sensus homines doctrinae Christianae adiungere praesumpserunt. Quorum primus fuit Marchius, a quo Marchiani sunt dicti, qui sub nomine Christiano haeresim condidit, opinatus duo sibi adversa principia; quem secuti sunt Cerdoniani; et postmodum Marchianistae; et ultimo Manichaei, qui hunc errorem maxime diffuderunt.

CAPITULUM XLII

Quod causa prima distinctionis rerum non est secundorum agentium ordo

CAPITULO XLII

La causa primera de la distinción de las cosas no depende del orden de los agentes secundarios

Con las mismas razones se puede demostrar también que la distinción de las cosas no es causada por el orden de los agentes secundarios: como a algunos se les antojó decir que Dios, al ser uno y simple, sólo hace un efecto, que es la substancia causada en primer lugar, la cual, como no puede

Ex eisdem etiam ostendi potest quod rerum distinctio non causatur ex ordine secundorum agentium: sicut quidam dicere voluerunt quod Deus, cum sit unus et simplex, facit tantum unum effectum, quae est substantia primo causata; quae, quia simplici-

tati primae causae adaequari non potest, cum non sit actus purus sed habeat aliquid de potentia admixtum, habet aliquam multiplicitatem, ut ex ea iam pluralitas aliqua possit prodire; et sic semper effectibus a simplicitate causarum deficientibus, dum multiplicantur effectus, diversitas rerum constituitur, ex quibus universum consistit.

Haec igitur positio toti rerum diversitati non unam causam assignat, sed singulas causas determinatis effectibus: totam autem diversitatem rerum ex concursu omnium causarum procedere ponit. Ea autem a casu esse dicimus quae ex concursu diversarum causarum proveniunt et non ex aliqua una causa determinata. Distinctio igitur rerum et ordo universi erit a casu.

Amplius. Id quod est optimum in rebus causatis, reducitur ut in primam causam in id quod est optimum in causis: oportet enim effectus proportionales esse causis. Optimum autem in omnibus entibus causatis est ordo universi, in quo bonum universi consistit: sicut et in rebus humanis "bonum gentis est divinius quam bonum unius" [1]. Oportet igitur ordinem universi sicut in causam propriam reducere in Deum, quem supra (l. 1, c. 41) ostendimus esse summum bonum. Non igitur rerum distinctio, in qua ordo consistit universi, causatur ex causis secundis, sed magis ex intentione causae primae.

Adhuc. Absurdum videtur id quod est optimum in rebus reducere sicut in causam in rerum defectum. Optimum autem in rebus causatis est distinctio et ordo ipsarum, ut ostensum est (arg. praec. et c. 39). Inconveniens igitur est dicere quod talis distinctio ex hoc causetur quod secundae causae deficiunt a simplicitate causae primae.

Item. In omnibus causis agentibus ordinatis, ubi agitur propter finem, oportet quod fines cau-

igualar a la simplicidad de la causa primera, por no ser acto puro, sino tener alguna mezcla de potencialidad, tiene una multiplicidad tal, que de ella ya puede brotar alguna pluralidad; y así, careciendo los efectos de la simplicidad de las causas, a medida que se multiplican éstos, se va estableciendo la diversidad de las cosas de las que se compone el universo.

Esta opinión no asigna a toda la diversidad de las cosas una sola causa, sino a cada efecto determinado su causa determinada; y afirma que la diversidad total de las cosas procede del concurso de todas las causas. Pero nosotros decimos que lo que proviene del concurso de causas diversas y no de alguna determinada, procede del acaso. Luego la distinción de las cosas y el orden del universo procedería del acaso.

Lo que es óptimo en las cosas causadas se reduce como a primera causa a lo que es óptimo en las causas, pues los efectos han de ser proporcionales a las causas. Pero lo óptimo en todos los seres causados es el orden del universo, en el que consiste el bien del universo; así como también en las cosas humanas "el bien de la nación es más excelente que el bien de uno solo". Luego es preciso reducir el orden del universo a Dios como a su causa propia, el cual ya demostramos antes que es el sumo bien (l. 1, capítulo 41). Por tanto, la distinción de las cosas, en la que consiste el bien del universo, no es causada por las causas segundas, sino más bien por la intención de la causa primera.

Parece absurdo reducir lo que es óptimo en las cosas a lo que es defecto de las mismas, como a su causa primera. Ahora bien, lo óptimo en las cosas causadas es la distinción y el orden de las mismas, según se ha demostrado (c. 39). Luego presenta inconveniente decir que tal distinción es causada por razón de que las causas segundas declinan de la simplicidad de la causa primera.

En todas las causas agentes ordenadas en que se obra por un fin es

[1] *Ethic.*, 2, 8; 1094 b.

necesario que los fines de las causas segundas dependan del fin de la causa primera, como el fin de la milicia y de la caballería y de la guarnicionería dependen del fin de la ciudad. Pero la procedencia de los seres del ser primero se efectúa por una acción ordenada a un fin, al ser acción intelectual, según se ha demostrado (c. 24), y todo entendimiento obra por un fin. Luego, si en la producción de las cosas hay algunas causas segundas, es necesario que sus fines y acciones dependan del fin de la causa primera, que es el fin último en las cosas causadas. Este es la distinción y el orden de las partes del universo, que es como la última forma. Luego la distinción y el orden de las cosas no dependen de las acciones de las causas segundas, sino más bien las acciones de las causas segundas están para establecer el orden y la distinción de las cosas.

Si la distinción de las partes del universo y el orden de las mismas es efecto propio de la causa primera, como última forma y lo mejor del universo, es necesario que la distinción y el orden de las cosas esté en el entendimiento de la causa primera, pues en las cosas que se hacen con el entendimiento, la forma que es producida en las cosas hechas proviene de la forma semejante que hay en el entendimiento, como la casa que está en la materia proviene de la que está en el entendimiento. Pero la forma de distinción y orden no puede estar en el entendimiento que obra si no están allí las formas de las cosas distinta y ordenadamente. Luego en el entendimiento divino están las formas de las cosas distinta y ordenadamente, sin que esto se oponga a su simplicidad, como se ha probado antes (l. 1, capítulo 51 y ss.). Por lo tanto, si las cosas que están fuera del alma provienen de las formas que están en el entendimiento, en lo que se hace por el entendimiento, podrán ser entendidas muchas y diversas cosas inmediatamente por la causa primera, no obstante la simplicidad divina, por razón

sarum secundarum sint propter finem causae primae: sicut finis militaris et equestris et frenifactricis est propter finem civilis. Processus autem entium a primo ente est per actionem ordinatam ad finem: cum sit per intellectum, ut ostensum est (c. 24); intellectus autem omnis propter finem agit. Si igitur in productione rerum sunt aliquae causae secundae, oportet quod fines earum et actiones sint propter finem causae primae, qui est ultimus finis in rebus causatis. Hoc autem est distinctio et ordo partium universi, qui est quasi ultima forma. Non igitur est distinctio in rebus et ordo propter actiones secundarum causarum: sed magis actiones secundarum causarum sunt propter ordinem et distinctionem in rebus constituendam.

Adhuc. Si distinctio partium universi et ordo earum est proprius effectus causae primae, quasi ultima forma et optimum in universo, oportet rerum distinctionem et ordinem esse in intellectu causae primae: in rebus enim quae per intellectum aguntur, forma quae in rebus factis producitur, provenit a forma simili quae est in intellectu; sicut domus quae est in materia, a domo quae est in intellectu. Forma autem distinctionis et ordinis non potest esse in intellectu agente nisi sint ibi formae distinctorum et ordinatorum. Sunt igitur in intellectu divino formae diversarum rerum distinctarum et ordinatarum: nec hoc simplicitati ipsius repugnat, ut supra (l. 1, c. 51 sqq.) ostensus est. Si igitur ex formis quae sunt in intellectu proveniant res extra animam, in his quae per intellectum aguntur, poterunt a prima causa immediate causari plura et diversa, non obstante divina simplicitate, propter

quam quidam in praedictam positionem inciderunt.

Item. Actio agentis per intellectum terminatur ad formam quam intelligit, non ad aliam, nisi per accidens et a casu. Deus autem est agens per intellectum, ut ostensum est (c. 24): nec potest eius actio esse casualis, cum non possit in sua actione deficere. Oportet igitur quod producat effectum suum ex hoc quod ipsum effectum intelligit et intendit. Sed per quam rationem intelligit unum effectum, potest et multos effectus alios a se intelligere. Potest igitur statim multa causare absque medio.

Amplius. Sicut supra ostensum est (c. 22), virtus divina non limitatur ad unum effectum: et hoc eius simplicitati convenit; quia quanto aliqua virtus est magis unita, tanto est magis infinita, ad plura se potens extendere. Quod autem ex uno non fiat nisi unum, non oportet nisi quando agens ad unum effectum determinatur. Non oportet igitur dicere quod, quia Deus est unus et omnino simplex, ex ipso multitudo provenire non possit nisi mediantibus aliquibus ab eius simplicitate deficientibus.

Praeterea. Ostensum est supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Multa autem sunt rerum quae non possunt procedere in esse nisi per creationem: sicut omnia quae non sunt composita ex forma et materia contrarietati subiecta; huiusmodi enim ingenerabilia oportet esse, cum omnis generatio sit ex contrario et ex materia. Talia autem sunt omnes intellectuales substantiae, et omnia corpora caelestia, et etiam ipsa materia prima. Oportet igitur ponere omnia huiusmodi immediate a Deo sumpsisse sui esse principium.

Hinc est quod dicitur Gen. 1,1: "In principio creavit Deus caelum et terram"; Iob 37,18: "Tu forsitan fabricatus es caelos, qui solidissimi quasi aere fundati sunt?"

Excluditur autem ex praedictis opinio Avicennae [2], qui dicit quod

de la cual algunos cayeron en la opinión expuesta.

La acción del agente intelectual termina en la forma que entiende y no en otra, a no ser accidentalmente y casualmente. Pero Dios es un agente intelectual, como se probó (c. 24), y no puede ser su acción casual, por no poder claudicar en su acción. Luego debe producir su efecto una vez que lo ha conocido y se lo ha propuesto. Mas por la misma razón por la que entiende un efecto, puede entender otros muchos. Por tanto, puede al instante causar sin medio muchas cosas.

Como se ha demostrado antes (capítulo 22), la potencia divina no está limitada a un efecto; y esto es apropiado a su simplicidad, porque cuanto una potencia está más concentrada, tanto es más infinita y se puede extender a más cosas. Por otra parte, que de una cosa no se haga sino una, no se sigue sino cuando el agente está determinado a un efecto. Por lo que no es lícito decir que, como Dios es uno y simple en absoluto, no puede provenir de El la multitud sino mediante algo que declina de su simplicidad.

Se demostró más arriba (c. 21) que sólo Dios puede crear. Pero hay muchas cosas que no pueden pasar al ser sino por creación, como es todo lo que no está compuesto de forma y materia sometida a contrariedad; pues tales cosas no están sometidas a generación, puesto que toda generación procede del contrario y de la materia. Tales son todas las substancias intelectuales y todos los cuerpos celestes, y también la misma materia prima. Luego es preciso admitir que todo esto recibió el principio de su ser inmediatamente de Dios.

De aquí que se diga en el Génesis: "Al principio creó Dios el cielo y la tierra"; y en Job: "¿Acaso tú [juntamente con él] fabricaste los cielos, que son muy sólidos, como si fuesen vaciados de bronce?"

Con lo dicho se descarta la opinión de Avicena, quien dice que Dios. en-

[2] *Metaph.*, tr. 9, c. 4.

tendiéndose, produce la primera inteligencia, en la que ya hay potencia y acto; la cual, en cuanto entiende a Dios, produce la segunda; mas en cuanto se entiende a sí misma, como siendo en acto, produce el alma del orbe; y en cuanto se entiende a sí misma como potencia, produce la substancia del orbe primero. Y procediendo de este modo, establece que la diversidad de las cosas es efecto de las causas segundas.

También se descarta la opinión de algunos herejes antiguos, que decían que no creó el mundo Dios, sino los ángeles. Error cuyo primer inventor se dice que fué Simón Mago.

Deus, intelligens se, produxit unam intelligentiam primam, in qua iam est potentia et actus; quae, inquantum intelligit Deum, producit intelligentiam secundam; inquantum vero intelligit se secundum quod est in actu, producit animam orbis; inquantum vero intelligit se secundum quod est in potentia, producit substantiam orbis primi. Et sic inde procedens diversitatem rerum causari instituit per causas secundas.

Excluditur etiam opinio quorundam antiquorum haereticorum, qui dicebant Deum non creasse mundum, sed angelos. Cuius erroris dicitur primo fuisse Simon Magus inventor.

CAPITULUM XLIII

Quod rerum distinctio non est per aliquem de secundis agentibus inducentem in materiam diversas formas

CAPITULO XLIII

La distinción de las cosas no es resultado de agente segundo alguno que introduzca en la materia formas diversas

Hay algunos herejes modernos que dicen que Dios creó la materia de todo lo visible, pero que su distinción en diversas formas fué obra de algún ángel. Opinión que es manifiestamente falsa. En efecto:

Los cuerpos celestes, en los que no se encuentra contrariedad alguna, no pueden ser formados de alguna materia, pues todo lo que se hace de materia preexistente ha de hacerse de lo contrario. Es imposible, por tanto, que un ángel haya formado los cuerpos celestes de alguna materia creada con anterioridad por Dios.

Los cuerpos celestes, o no tienen ninguna materia común con los cuerpos inferiores, o ésta no es otra que la materia prima; pues el cielo no está compuesto de los elementos ni de naturaleza elemental, como lo demuestra su movimiento, diverso de los movimientos de todos los elementos. Pero la materia prima no pudo

Sunt autem quidam moderni haeretici qui dicunt Deum omnium visibilium creasse materiam; sed per aliquem angelum diversis formis fuisse distinctam. Cuius opinionis falsitas manifeste apparet.

Non enim caelestia corpora, in quibus nulla contrarietas invenitur, ex aliqua materia possunt esse formata: omne enim quod fit ex materia praeexistenti, oportet ex contrario fieri. Impossibile est igitur quod ex aliqua materia prius a Deo creata angelus aliquis caelestia corpora formaverit.

Amplius. Caelestia corpora aut in nulla materia conveniunt cum corporibus inferioribus, aut non conveniunt in aliqua materia nisi prima: non enim caelum est ex elementis compositum, nec naturae elementaris; quod eius motus ostendit, a motibus omnium elementorum diversus. Materia autem prima non potest praefuisse

per seipsam ante omnia corpora formata: cum non sit nisi potentia tantum; omne enim esse in actu est ab aliqua forma. Impossibile est igitur quod ex materia prius a Deo creata aliquis angelus omnia visibilia corpora formaverit.

Adhuc. Omne quod fit, ad hoc fit quod sit: est enim fieri via in esse. Sic igitur unicuique causato convenit fieri sicut sibi convenit esse. Esse autem non convenit formae tantum nec materiae tantum, sed composito: materia enim non est nisi in potentia; forma vero est qua aliquid est, est enim actus. Unde restat quod compositum proprie sit. Eius igitur solius est fieri, non materiae praeter formam. Non est igitur aliud agens creans materiam solam, et aliud inducens formam.

Item. Prima inductio formarum in materia non potest esse ab aliquo agente per motum tantum: omnis enim motus ad formam est ex forma determinata in formam determinatam; quia materia non potest esse absque omni forma, et sic praesupponitur aliqua forma in materia. Sed omne agens ad formam solam materialem oportet quod sit agens per motum: cum enim formae materiales non sint per se subsistentes, sed earum esse sit inesse materiae, non possunt produci in esse nisi vel per creationem totius compositi, vel per transmutationem materiae ad talem vel talem formam. Impossibile est igitur quod prima inductio formarum in materia sit ab aliquo creante formam tantum: sed ab eo qui est creator totius compositi.

Adhuc. Motus ad formam est posterior naturaliter motu secundum locum: cum sit actus magis imperfecti, ut probat Philosophus [1]. Posteriora autem in entibus naturali ordine causantur a prioribus. Motus igitur ad formam causatur a motu secundum locum. Primus autem motus secundum locum est motus caeles-

haber existido por sí misma antes de todos los cuerpos formados, por no ser sino potencia solamente, y todo ser en acto lo es por alguna forma. Luego es imposible que un ángel haya formado todos los cuerpos visibles de una materia creada antes por Dios.

Todo lo que se hace tiene como fin la existencia, pues el hacerse es camino hacia el existir. Así, pues, a cada cosa causada le compete el ser hecha en tanto que le conviene existir. Ahora bien, el existir no compete a la forma sólo ni a la materia sólo, sino al compuesto, pues la materia no está sino en potencia, y la forma es por la que algo existe, puesto que es acto. De donde resulta que el compuesto es el que propiamente existe. Luego es propio de él ser hecho, no de la materia ni de la forma. En consecuencia, no hay un agente que cree la materia solamente y otro que introduzca la forma.

La primera introducción de formas en la materia no puede ser por uno que obre solamente moviendo, pues todo movimiento hacia la forma se verifica de una forma determinada a otra forma determinada, porque la materia no puede existir sin forma alguna, y así, se presupone alguna forma en la materia. Ahora bien, todo el que obra dando forma material solamente, obra por necesidad moviendo; porque no siendo las formas materiales subsistentes por sí, sino que su ser es estar en la materia, no pueden ser producidas en el ser sino creando todo el compuesto o cambiando la materia a tal o cual forma. Luego es imposible que la primera introducción de las formas en la materia sea verificada por alguien que crea la forma solamente, sino por aquel que es creador de todo el compuesto.

El movimiento hacia la forma es por naturaleza posterior al movimiento local, por ser acto de algo más imperfecto, como prueba el Filósofo ("Fís.", VIII). Pero lo posterior en los seres es causado, según el orden natural, por lo anterior. Luego el movimiento hacia la forma es causado

[1] VIII *Phys.*, 7, 5; 261 a.

por el movimiento local. Ahora bien, el primer movimiento local es el movimiento celeste. Luego todo movimiento hacia la forma se realiza mediante el movimiento celeste. Y, por tanto, aquello que no puede hacerse mediante el movimiento celeste, no puede ser hecho por un agente que no puede obrar sino por movimiento, cual tiene que ser el agente que no puede hacer más que introducir la forma en la materia, como ya se ha probado (cc. 20 y 21). Mas por el movimiento celeste no se pueden producir muchas cosas sensibles, sino suponiendo que median determinados principios, como algunos animales no se producen sino con semen. En consecuencia, la primera realización de estas formas, para cuya producción no basta el movimiento celeste sin que preexistan formas semejantes de la misma especie, ha de provenir de sólo el Creador.

Así como es idéntico el movimiento local de la parte y del todo, como el de toda la tierra y el de un terrón, así es idéntica la mutación de la generación del todo y de la parte. Pero las partes de lo que se engendra y corrompe se engendran adquiriendo formas actuales de las formas que hay en la materia, y no de las formas que existen fuera de la materia, por tener que ser el que engendra semejante a lo engendrado, como lo prueba el Filósofo en el libro VII de los "Metafísicos". Luego tampoco la adquisición total de las formas en la materia puede verificarse por el movimiento de una substancia separada, cual es el ángel, sino que es necesario que o se haga mediante un agente corpóreo o por el Creador, que obra sin movimiento.

Como el ser es lo primero entre los efectos, por eso corresponde a la causa primera como efecto propio. Pero el ser lo da la forma y no la materia. Luego la primera causalidad de las formas se ha de atribuir principalmente a la causa primera.

Como todo agente obra algo semejante a sí, el efecto adquiere la forma

tis. Omnis igitur motus ad formam fit mediante motu caelesti. Ea igitur quae non possunt fieri mediante motu caelesti, non possunt fieri ab aliquo agente qui non potest agere nisi per motum: qualem oportet esse agentem qui non potest agere nisi inducere formam in materia, ut ostensum est (arg. praec.). Per motum autem caelestem non possunt produci multae formae sensibiles nisi mediantibus determinatis principiis suppositis: sicut animalia quaedam non fiunt nisi ex semine. Prima igitur institutio harum formarum, ad quarum productionem non sufficit motus caelestis sine praeexistentia similium formarum in specie, oportet quod sit a solo creante.

Item. Sicut idem est motus localis partis et totius, ut totius terrae et unius glebae, ita mutatio generationis est eadem totius et partis. Partes autem horum generabilium et corruptibilium generantur acquirentes formas in actu a formis quae sunt in materia, non autem a formis extra materiam existentibus, cum oporteat generans esse simile generato: ut probat Philosophus in VII "Metaphysicae" (VI, 8, 5, 6; 1033 b). Neque igitur totalis acquisitio formarum in materia potest fieri per motum ab aliqua substantia separata, cuiusmodi est angelus; sed vel oportet quod hoc fiat mediante agente corporeo; vel a creante, qui agit sine motu.

Adhuc. Sicut esse est primum in effectibus, ita respondet primae causae ut proprius effectus. Esse autem est per formam, et non per materiam. Prima igitur causalitas formarum maxime est primae causae attribuenda.

Amplius. Cum omne agens agat sibi simile, ab illo acquirit effectus formam cui per formam acquisitam similatur: sicut domus

in materia ab arte, quae est species domus in anima. Sed omnia similantur Deo, qui est actus purus, inquantum habent formas, per quas fiunt in actu: et inquantum formas appetunt, divinam similitudinem appetere dicuntur. Absurdum est igitur dicere quod rerum formatio ad alium pertineat quam ad Creatorem omnium Deum.

Et inde est quod, ad excludendum istum errorem, Gen. 1, Moyses, postquam dixerat Deum "in principio caelum et terram creasse, subdidit quomodo omnia in proprias species formando distinxerit. Et Apostolus dicit, Col. 1,16, quod "in Christo condita sunt universa: sive quae in caelis sunt sive quae in terris, sive visibilia sive invisibilia".

de aquel a quien se asemeja por la forma adquirida, como la casa material del modelo, que es imagen de la casa en la mente. Pero todas las cosas se asemejan a Dios, que es acto puro, en cuanto tienen formas, por las que se constituyen en acto; y al desear las formas se dice que desean la semejanza divina. Luego es un absurdo decir que la formación de las cosas pertenece a otro que a Dios, creador de todas ellas.

De aquí que, para excluir este error, Moisés, después de haber dicho que Dios había creado al principio el cielo y la tierra, añadió cómo distinguió todas las cosas al formarlas en las propias especies. Y el Apóstol dice: "Todo está formado en Cristo: lo del cielo, lo de la tierra, lo visible y lo invisible".

CAPITULUM XLIV

Quod distinctio rerum non processit ex meritorum vel demeritorum diversitate

CAPITULO XLIV

La distinción de las cosas no procedió de la diversidad de méritos o deméritos

Nunc superest ostendere quod rerum distinctio non processit ex diversis motibus liberi arbitrii rationalium creaturarum: ut posuit Origenes, in libro "Periarchon" (l. 2, c. 9). Volens enim resistere antiquorum haereticorum obiectionibus et erroribus, qui ostendere nitebantur diversam naturam boni et mali esse in rebus ex contrariis actoribus, propter multam distantiam inventam tam in rebus naturalibus quam in rebus humanis, quam nulla merita praecessisse videntur, scilicet quod corpora quaedam sunt lucida, quaedam obscura, quidam homines ex barbaris, quidam ex Christianis nascuntur; coactus est ponere omnem diversitatem in rebus inventam ex diversitate mo-

Ahora falta demostrar que la diversidad de las cosas no procedió de la diversidad de movimientos del libre albedrío de las criaturas racionales, como afirmó Orígenes en el libro "Periarchon". Pues queriendo enfrentarse con las objeciones y errores de los antiguos herejes, que intentaban demostrar que la diversa naturaleza del bien y del mal en las cosas provenía de agentes contrarios, fundado en la mucha discrepancia que encontraban tanto en las cosas naturales como en las humanas, a la que no se veía que hubiese precedido mérito alguno, por ejemplo, que unos cuerpos sean lúcidos, otros obscuros, unos hombres hayan nacido de bárbaros y otros de cristianos, se vió precisado a afirmar que la diversidad

hallada en las cosas provenía de la diversidad de méritos, en conformidad con la justicia de Dios. Dice, en consecuencia, que Dios por sola su bondad produjo primeramnete todas las criaturas iguales, y todas espirituales y racionales; las cuales, por su libre albedrío, se movieron de diversos modos, unas adhiriéndose a Dios más o menos, otras apartándose de El más o menos; y de esto se siguieron, según la divina justicia, diversos grados en las substancias espirituales, siendo unas ángeles en diversos órdenes, otras almas humanas también en diversos estados, otras demonios en estados diversos; y decía que, en orden a la diversidad de las criaturas racionales, había formado la diversidad de criaturas corporales, para juntar las substancias espirituales más nobles a los cuerpos más nobles, con el fin de que la criatura corporal sirviese, según la diversidad de modos posibles, a la diversidad de las substancias espirituales.

Pero claramente se demuestra que esta opinión es falsa. Pues:

Cuanto algo es mejor en los efectos, tanto es anterior en la intención del agente. Pero lo óptimo en las cosas creadas es la perfección del universo, que consiste en el orden de las distintas cosas; y siempre la perfección del todo sobrepuja a la perfección de cada una de las partes. Luego la diversidad de las cosas proviene de la intención principal del primer agente y no de la diversidad de méritos.

Si todas las criaturas racionales fueron en un principio creadas iguales, hay que decir que una de ellas no dependería en su obrar de otra. Pero lo que proviene del concurso de causas diversas de las que una no depende de otra es casual. Luego, según la citada opinión, tal distinción y orden de las cosas es casual. Lo cual es imposible, como ya se demostró antes (c. 39).

Lo que es natural a alguien no lo adquiere él mismo por voluntad, pues el movimiento de la voluntad o del libre albedrío presupone la existencia del que quiere, para la cual se exige todo lo que le es natural. Por lo tanto, si el diverso grado de las criaturas racionales es adquirido por un movimiento del libre albedrío, a ninguna criatura racional le será su grado natural, sino accidental. Pero esto es imposible, porque, como a cada uno le es natural la diferencia específica, se seguirá que todas las substancias racionales creadas, ángeles, demonios y almas humanas, y almas de los cuerpos celestes (los cuales decía Orígenes que eran animados), son de una especie. Y la falsedad de esto la delata la diversidad de acciones naturales; pues el modo como entiende naturalmente el entendimiento humano, que necesita del sentido y la fantasía, no es el mismo que el del entendimiento angélico y el del alma del sol, a no ser que imaginemos que los ángeles y los cuerpos celestes tienen carnes y huesos y otras partes semejantes, que hagan posible que tengan órganos de los sentidos, lo cual es absurdo. Luego resta concluir que la diversidad de las substancias intelectuales no es consiguiente a la diversidad de méritos, que dependen de los movimientos del libre albedrío.

Si lo que es natural no se adquiere por el movimiento del libre albedrío, y el unirse el alma racional al cuerpo obedece a un mérito o demérito precedente, dependiente de un movimiento del libre albedrío, se seguirá que la unión de tal alma a tal cuerpo no es natural, y, por consiguiente, tampoco el compuesto será natural. Pero el hombre, y el sol, y los astros, según Orígenes, están compuestos de tales substancias racionales y tales cuerpos. Luego todas estas cosas, que son las más nobles de las substancias corpóreas, no son naturales.

Si no conviene a tal substancia racional unirse a tal cuerpo en cuanto es tal substancia racional, sino más bien en cuanto tiene tales méritos, no le pertenece unirse a dicho cuerpo

ritorum, secundum Dei iustitiam, processisse. Dicit enim quod Deus ex sola sua bonitate primo omnes creaturas aequales produxit, et omnes spirituales et rationales; quae per liberum arbitrium diversimode sunt motae, quaedam adhaerentes Deo plus vel minus, quaedam ab eo recedentes vel magis vel minus; et secundum hoc diversi gradus in substantiis spiritualibus ex divina iustitia sunt subsecuti, ut quidam essent angeli secundum diversos ordines, quidam animae humanae etiam secundum diversos status, quidam etiam daemones in statibus diversis; et propter diversitatem rationalium creaturarum dicebat diversitatem corporalium creaturarum Deum instituisse, ut nobilioribus corporibus nobiliores spirituales substantiae adiungerentur, ut diversimode corporalis creatura spiritualium substantiarum diversitati quibuslibet modis aliis deserviret.

Haec autem opinio falsa esse manifeste convincitur. Quanto enim aliquid est melius in effectibus, tanto est prius in intentione agentis. Optimum autem in rebus creatis est perfectio universi, quae consistit in ordine distinctarum rerum: in omnibus enim perfectio totius praeminet perfectioni singularium partium. Igitur diversitas rerum ex principali intentione primi agentis provenit, non ex diversitate meritorum.

Adhuc. Si omnes creaturae rationales a principio fuerunt aequales creatae, oportet dicere quod una earum in sua operatione ab alia non dependeret. Quod autem provenit ex concursu diversarum causarum quarum una ab alia non dependet, est casuale. Igitur, secundum praedictam positionem, talis distinctio et ordo rerum est casualis. Quod est impossibile, ut supra (c. 39) ostensum est.

Amplius. Quod est alicui naturale, non acquiritur ab eo per voluntatem: motus enim voluntatis, sive liberi arbitrii, praesupponit existentiam volentis, ad

quam eius naturalia exiguntur. Si igitur per motum liberi arbitrii acquisitus est diversus gradus rationalium creaturarum, nulli creaturae rationali erit suus gradus naturalis, sed accidentalis. Hoc autem est impossibile. Cum enim differentia specifica sit unicuique naturalis, sequetur quod omnes substantiae rationales creatae sint unius speciei, scilicet angeli, daemones, et animae humanae, et animae caelestium corporum (quae Origenes animata ponebat). Et hoc esse falsum diversitas actionum naturalium declarat: non enim est idem modus quo naturaliter intelligit intellectus humanus, qui sensu et phantasia indiget, et intellectus angelicus et anima solis; nisi forte fingamus angelos et caelestia corpora habere carnes et ossa et alias huiusmodi partes, ad hoc quod possint organa sensuum habere, quod est absurdum. Relinquitur igitur quod diversitas substantiarum intellectualium non consequitur diversitatem meritorum, quae sunt secundum motus liberi arbitrii.

Adhuc. Si ea quae sunt naturalia non acquiruntur per motum liberi arbitrii; animam autem rationalem tali corpori uniri acquiritur ei propter praecedens meritum vel demeritum secundum motum liberi arbitrii: sequetur quod coniunctio huius animae ad hoc corpus non sit naturalis. Ergo nec compositum est naturale. Homo autem, et sol, et astra, secundum Origenem, sunt composita ex substantiis rationalibus et corporibus talibus. Ergo omnia huiusmodi, quae sunt nobilissima inter corporeas substantias, sunt innaturalia.

Item. Si huic substantiae rationali non convenit inquantum est talis substantia huic corpori uniri, sed magis inquantum est sic merita, huic corpori uniri non est ei per se, sed per accidens. Ex

por sí, sino accidentalmente. Pero de las cosas que se unen accidentalmente no resulta especie alguna, porque no resulta una unidad esencial; pues "hombre blanco" u "hombre vestido" no es ninguna especie. Luego queda que el hombre no sea especie alguna, como tampoco lo será el sol, ni la luna, ni otras cosas semejantes.

Lo que es consiguiente a los méritos puede cambiarse en mejor y peor, pues los méritos y deméritos pueden aumentarse o disminuirse; y más según Orígenes, el cual decía que el libre albedrío de toda criatura siempre es flexible a una y otra parte. Luego, si el alma racional consiguió este cuerpo por procedente mérito o demérito, se seguirá que puede unirse de nuevo a otro cuerpo; y no sólo puede asumir el alma humana otro cuerpo, sino también a veces puede asumir un cuerpo sideral; "lo cual significa, según las fábulas pitagóricas, que cualquier alma penetra en cualquier cuerpo". Pero esto en filosofía es manifiestamente erróneo, pues según ella se asignan determinadas materias y determinados móviles a determinadas formas y motores; y en la fe es herético, pues ella enseña que el alma en su resurrección reasume el mismo cuerpo que dejó.

Al no poder existir la multitud sin diversidad, si hubo desde un principio criaturas racionales constituídas en cierta multitud, fué preciso que tuviesen alguna diversidad. Luego una de ellas tuvo algo que no tuvo la otra. Y si esto no procede de la diversidad de mérito, por pareja razón tampoco fué necesario que la diversidad de grado proviniese de la diversidad de méritos.

Toda distinción procede o de la división de la cantidad, que sólo se encuentra en los cuerpos—de donde, según Orígenes, no pudo darse en las substancias creadas en un principio—, o de la división formal, que no puede darse sin diversidad de grados, por reducirse tal división a la privación y a la forma; y así se comprende que una de las formas condivididas sea

his autem quae per accidens uniuntur non resultat aliqua species, quia non fit ex eis unum per se: non enim est aliqua species "homo albus" vel "homo vestitus". Relinquitur igitur quod homo non sit aliqua species: nec sol, nec luna, nec aliquid huiusmodi.

Amplius. Ea quae ad merita consequuntur, possunt in melius vel in peius mutari: merita enim et demerita possunt augeri vel minui; et praecipue secundum Origenem, qui dicebat liberum arbitrium cuiuslibet creaturae semper esse in utramque partem flexibile. Si igitur anima rationalis hoc corpus consecuta est propter praecedens meritum vel demeritum, sequetur quod possit iterum coniungi alteri corpori: et non solum quod anima humana assumat aliud corpus humanum, sed etiam quod assumat quandoque corpus sidereum; "quod est secundum Pythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus ingredi"[1]. Hoc autem et secundum philosophiam apparet esse erroneum, secundum quam determinatis formis et motoribus assignantur determinatae materiae et determinata mobilia; et secundum fidem haereticum, quae animam in resurrectione idem corpus resumere praedicat quod deponit.

Praeterea. Cum multitudo sine diversitate esse non possit, si fuerunt a principio creaturae rationales in quadam multitudine constitutae, oportuit eis aliquam diversitatem fuisse. Aliquid ergo habuit una earum quod non habuit altera. Et si hoc ex diversitate meriti non procedat, pari ratione nec fuit necesse ut gradus diversitas ex meritorum diversitate proveniret.

Item. Omnis distinctio est aut secundum divisionem quantitatis, quae in solis corporibus est, unde in substantiis primo creatis, secundum Origenem, esse non potuit: aut secundum divisionem formalem. Quae sine graduum diversitate esse non potest: cum

[1] *De anima*, 3, 23; 407 b.

talis divisio reducatur ad privationem et formam; et sic oportet quod altera formarum condivisarum sit melior et altera vilior. Unde, secundum Philosophum[2], species rerum sunt sicut numeri, quorum unus alteri addit aut minuit. Sic igitur, si fuerunt a principio multae substantiae rationales creatae, oportet quod fuerit in eis gradus diversitas.

Item. Si creaturae rationales sine corporibus subsistere possunt, non fuit necessarium propter diversa merita rationalium creaturarum diversitatem in natura corporali institui: quia et sine diversitate corporum poterat diversus gradus in substantiis rationalibus inveniri. Si autem creaturae rationales sine corporibus subsistere non possunt, ergo a principio simul cum creatura rationali est etiam creatura corporalis instituta. Maior est autem distantia corporalis creaturae ad spiritualem quam spiritualium creaturarum ad invicem. Si igitur a principio Deus tam magnam distantiam in suis creaturis instituit absque aliquibus meritis praecedentibus, non oportuit merita diversa praecedere ad hoc quod in diversis gradibus creaturae rationales instituerentur.

Adhuc. Si diversitas creaturae corporalis respondet diversitati creaturae rationalis, pari ratione et uniformitati rationalium creaturarum responderet uniformitas naturae corporalis. Fuisset ergo natura corporalis creata etiam si diversa merita rationalis creaturae non praecessissent, sed uniformis. Fuisset igitur creata materia prima, quae est omnibus corporibus communis, sed sub una tantum forma. Sunt autem in ipsa plures formae in potentia. Remansisset igitur imperfecta, sola una eius forma reducta in actum. Quod non est conveniens divinae bonitati.

Item. Si diversitas corporalis creaturae sequitur diversos motus liberi arbitrii rationalis creaturae, oportebit dicere quod causa quare est tantum unus sol in mundo, sit quia una tantum ra-

mejor y la otra peor. De donde, según el Filósofo, las especies de las cosas son como los números, de los cuales uno añade o disminuye a otro. Y así, si hubo desde un principio muchas substancias racionales creadas, fué preciso que hubiese en ellas diversidad de grados.

Si pueden subsistir las criaturas racionales sin los cuerpos, no fué necesario establecer la diversidad de grados en la naturaleza corporal por razón de los diversos méritos de las criaturas racionales, porque aun sin la diversidad de los cuerpos podía encontrarse diversos grados en las substancias racionales; y si las substancias racionales no pueden subsistir sin los cuerpos, entonces desde un principio fué producida la criatura corporal a la vez que la racional. Pero es mayor la distancia de la criatura racional a la espiritual que la de las criaturas espirituales entre sí. Luego, si desde un principio estableció Dios tan gran distancia entre sus criaturas sin preceder mérito alguno, no fué preciso que precediesen méritos para producir las criaturas racionales en diversos grados.

Si la diversidad de la criatura corporal corresponde a la diversidad de la criatura racional, por pareja razón, la uniformidad de las criaturas corporales correspondería a la uniformidad de las criaturas racionales. Por tanto, hubiese sido creada la naturaleza corporal, aunque no hubiesen precedido diversos méritos de la criatura racional, pero hubiese sido creada uniforme. Y así, hubiese sido creada la materia prima, que es común a todos los cuerpos, pero sólo con una forma que, en consecuencia, al haber en ella muchas formas en potencia, hubiese permanecido imperfecta al ser reducida al acto una de sus formas solamente; lo cual no es conforme a la bondad divina.

Si la diversidad de la criatura corporal responde a los diversos movimientos del libre albedrío de la criatura racional, habrá que decir que la causa por la que hay solamente un

[2] VII *Metaph.*, 3, 8; 1043 b.

sol en el mundo es porque una sola criatura racional se movió por el libre albedrío de tal manera que sola ella mereciese unirse a tal cuerpo. Pero fué casualidad que solamente una pecase así. Luego será casualidad que haya un sol solamente en el mundo, y no por necesidad de la naturaleza corporal.

No mereciendo la criatura espiritual descender sino por el pecado—y desciende de su sublimidad, en la que es indivisible, al unirse a los cuerpos visibles—, parece seguirse que los cuerpos visibles están unidos a ellas por el pecado; lo cual parece cercano al error de los maniqueos, que decían que estas cosas visibles procedieron de un principio malo.

A esta opinión contradice manifiestamente la autoridad de la Sagrada Escritura; porque en cada una de las operaciones de las criaturas visibles usa Moisés de este modo de hablar: "Viendo Dios que era bueno", etcétera; y después, de todas a la vez añadió: "Vió Dios todo lo que había hecho, y era sobremanera bueno." Con lo cual claramente se da a entender que las criaturas corporales y visibles fueron hechas porque era bueno que existiesen, cosa en consonancia con la bondad divina; y no por ciertos méritos o pecados de las criaturas racionales.

Parece que Orígenes no tuvo en cuenta que cuando damos algo, no por deber, sino liberalmente, no va contra justicia si no damos proporcionalmente—sin atender a la diversidad de méritos—, por ser debida la retribución de justicia sólo a los que merecen; y Dios, como se ha probado antes (c. 28), produjo las cosas en el ser por mera liberalidad, sin previo débito. De donde la diversidad de las criaturas no presupone la diversidad de méritos.

Además, siendo el bien del todo mejor que el bien de cada parte, no es propio del óptimo hacedor disminuir el bien del todo para aumentar la bondad de algunas partes; pues el constructor no da al cimiento la calidad que da al tejado, para evitar la ruina

tionalis creatura sic mota est per liberum arbitrium ut tali corpori mereretur adiungi. Hoc autem fuit a casu, quod una tantum sic peccaret. Est igitur a casu quod sit unus sol in mundo, et non ad necessitatem corporalis naturae.

Praeterea. Cum creatura spiritualis non mereatur descendere nisi per peccatum; descendit autem a sua sublimitate, in qua invisibilis est, per hoc quod visibilibus corporibus unitur: videtur sequi quod visibilia corpora sint eis adiuncta propter peccatum. Quod videtur propinquum errori Manichaeorum ponentium haec visibilia ex malo principio processisse.

Huic etiam opinioni auctoritas Sacrae Scripturae manifeste contradicit. Quia in singulis operibus visibilium creaturarum tali modo loquendi utitur Moyses (Gen. c. 1), "Videns Deus quod esset bonum", etc.; et postmodum de cunctis simul subiungit: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Ex quo manifeste datur intelligi quod creaturae corporales et visibiles ideo sunt factae quia bonum est eas esse, quod est consonum divinae bonitati: et non propter aliqua creaturarum rationalium merita vel peccata.

Videtur autem Origenes non perpendisse quod, cum aliquid non ex debito, sed liberaliter damus, non est contra iustitiam si inaequalia damus, nulla diversitate meritorum pensata: cum retributio merentibus debeatur. Deus autem, ut supra (c. 28) ostensum est, ex nullo debito, sed ex mera liberalitate res in esse produxit. Unde diversitas creaturarum diversitatem meritorum non praesupponit.

Item, cum bonum totius sit melius quam bonum partium singularium, non est optimi factoris diminuere bonum totius ut aliquarum partium augeat bonitatem: non enim aedificator fundamento tribuit eam bonitatem quam tribuit tecto, ne domum faciat ruinosam. Factor igitur omnium, Deus, non faceret totum universum in suo genere optimum, si faceret omnes partes aequales: quia multi gradus bonitatis in universo deessent, et sic esset imperfectum.

de la casa. Luego Dios, hacedor de todas las cosas, no habría hecho el universo óptimo en su género si hubiera hecho las partes iguales, porque faltarían en el universo muchos grados de bondad, y así sería imperfecto.

CAPITULUM XLV

Quae sit prima causa distinctionis rerum secundum veritatem

CAPITULO XLV

Cuál sea la verdadera causa primera de la distinción de las cosas

Ostendi autem ex praedictis potest quae sit vere prima distinctionis rerum causa.

Cum enim omne agens intendat suam similitudinem in effectum inducere secundum quod effectus capere potest, tanto hoc agit perfectius quanto agens perfectius est: patet enim quod quanto aliquid est calidius, tanto facit magis calidum; et quanto est aliquis melior artifex, formam artis perfectius inducit in materiam. Deus autem est perfectissimum agens. Suam igitur similitudinem in rebus creatis ad Deum pertinebat inducere perfectissime, quantum naturae creatae convenit. Sed perfectam Dei similitudinem non possunt consequi res creatae secundum unam solam speciem creaturae: quia, cum causa excedat effectum, quod est in causa simpliciter et unite, in effectu invenitur composite et multipliciter, nisi effectus pertingat ad speciem causae; quod in proposito dici non potest, non enim creatura potest esse Deo aequalis. Oportuit igitur esse multiplicitatem et varietatem in rebus creatis, ad hoc quod inveniretur in eis Dei similitudo perfecta secundum modum suum.

Amplius. Sicut quae fiunt ex materia sunt in potentia materiae passiva, ita quae fiunt ab agente oportet esse in potentia activa agentis. Non autem potentia pas-

Por lo dicho se puede demostrar cuál es en realidad de verdad la primera causa de la distinción de las cosas. En efecto:

Como todo agente tiende a plasmar su semejanza en el efecto, según lo permita el efecto, tanto éste obra más perfectamente cuanto algo es más perfecto; porque es evidente que cuanto algo está más caliente, tanto más calienta, y cuanto uno es mejor artífice, más perfectamente plasma en la materia la forma artística. Por lo que a Dios, que es el agente perfectísimo, corresponde plasmar perfectísimamente su semejanza en las cosas creadas cuanto conviene a la naturaleza creada. Ahora bien, las cosas creadas no pueden alcanzar una perfecta semejanza de Dios dentro de una sola especie de criaturas, porque, al exceder la causa al efecto, lo que está en la causa en modo simple y unificado se encuentra en el efecto de modo compuesto y multiplicado; a no ser que el efecto tenga igual especie que su causa, cosa que no tiene lugar al presente, pues la criatura no puede ser igual a Dios. Luego fué oportuno que hubiese multiplicidad y variedad en las cosas creadas, para encontrar en ellas una semejanza perfecta de Dios, a su modo.

Como lo que se hace de la materia está en la potencia pasiva de la materia, así lo que es hecho por un agente debe estar en la potencia activa

del agente. Pero no se reduciría perfectamente al acto la potencia pasiva de la materia si se hiciese de la materia solamente una de las cosas para las que está en potencia. Luego, si un agente en potencia para muchos efectos hiciese solamente uno de ellos, su potencia no se reduciría al acto completamente, como cuando hace muchos. Ahora bien, el efecto alcanza la semejanza del agente en la medida en que la potencia se reduce al acto. Por lo que no sería perfecta la semejanza de Dios en el universo si fuese solamente uno el grado de todos los seres. Hay, pues, distinción en las cosas creadas, con el fin de que alcancen más perfectamente la semejanza de Dios de muchas maneras que de una.

Cuanto algo es semejante a Dios en más cosas, tanto más perfectamente se acerca a su semejanza. Pero en Dios hay la bondad y la difusión de la bondad a otros. Luego más perfectamente que si sólo fuese buena en sí se acerca la cosa creada a la semejanza de Dios si no sólo es buena, sino que también puede obrar para bien de otros; como es más semejante al sol lo que luce e ilumina que lo que luce solamente. Ahora bien, no podría la criatura obrar para bien de otra criatura si no hubiese en las cosas creadas pluralidad y desigualdad, porque el agente es otra cosa que el paciente y más noble que él. Luego fué conveniente, para que hubiese una perfecta imitación de Dios, que se diesen diversos grados en las criaturas.

Muchos bienes finitos son mejor que uno solo, pues aquéllos tendrían lo que éste y aun más. Pero la bondad de toda criatura es finita, pues es deficitaria de la infinita bondad de Dios. Luego es más perfecto el universo creado si hay muchos grados de cosas que si hay uno solo. Ahora bien, al sumo bien compete hacer lo mejor. Luego le convino hacer muchos grados de criaturas.

La bondad de la especie excede a la del individuo, como lo formal a lo material; luego más añade a la bondad del universo la multiplicidad de

silva materiae perfecto reduceretur in actum si ex materia fieret unum tantum eorum ad quae materia est in potentia. Ergo, si aliquis agens cuius potentia est ad plures effectus, faceret unum illorum tantum, potentia eius non ita complete reduceretur in actum sicut cum facit plura. Per hoc autem quod potentia activa reducitur in actum, effectus consequitur similitudinem agentis. Ergo non esset perfecta Dei similitudo in universo si esset unus tantum gradus omnium entium. Propter hoc igitur est distinctio in rebus creatis, ut perfectius Dei similitudinem consequantur per multa quam per unum.

Adhuc. Quanto aliquid in pluribus est Deo simile, tanto perfectius ad eius similitudinem accedit. In Deo autem est bonitas, et diffusio bonitatis in alia. Perfectius igitur accedit res creata ad Dei similitudinem si non solum bona est sed etiam ad bonitatem aliorum agere potest, quam si solum in se bona esset: sicut similius est soli quod lucet et illuminat quam quod lucet tantum. Non autem posset creatura ad bonitatem alterius creaturae agere nisi esset in rebus creatis pluralitas et inaequalitas: quia agens est aliud a patiente, et honorabilius eo. Oportuit igitur, ad hoc quod in creaturis esset perfecta Dei imitatio, quod diversi gradus in creaturis invenirentur.

Item. Plura bona uno bono finito sunt meliora: habent enim hoc et adhuc amplius. Omnis autem creaturae bonitas finita est: est enim deficiens ab infinita Dei bonitate. Perfectius est igitur universum creaturarum si sunt plures, quam si esset unus tantum gradus rerum. Summo autem bono competit facere quod melius est. Ergo conveniens ei fuit ut plures faceret creaturarum gradus.

Adhuc. Bonitas speciei excedit bonitatem individui, sicut formale id quod est materiale. Magis igitur addit ad bonitatem universi multitudo specierum quam

multitudo individuorum in una specie. Est igitur ad perfectionem universi pertinens non solum quod multa sint individua, sed quod sint etiam diversae rerum species; et per consequens diversi gradus in rebus.

Item. Omne quod agit per intellectum, repraesentat speciem sui intellectus in re facta: sic enim agens per artem sibi facit simile. Deus autem fecit creaturam ut agens per intellectum, et non per necessitatem naturae, ut supra (c. 23) ostensum est. Species igitur intellectus divini repraesentatur in creatura per ipsum facta. Intellectus autem multa intelligens non sufficienter repraesentatur in uno tantum. Cum igitur intellectus divinus multa intelligat, ut in Primo (c. 49 sqq.), probatum est, perfectius seipsum repraesentat si plures universorum graduum creaturas producat quam si unum tantum produxisset.

Amplius. Operi a summe bono artifice facto non debuit deesse summa perfectio. Sed bonum ordinis diversorum est melius quolibet illorum ordinatorum per se sumpto: est enim formale respectu singularium, sicut perfectio totius respectu partium. Non debuit ergo bonum ordinis operi Dei deesse. Hoc autem bonum esse non posset si diversitas et inaequalitas creaturarum non fuisset.

Est igitur diversitas et inaequalitas in rebus creatis non a casu (c. 39); non ex materiae diversitate (c. 40); non propter interventum aliquarum causarum (cc. 41-43), vel meritorum (c. 44); sed ex propria Dei intentione perfectionem creaturae dare volentis qualem possibile erat eam habere.

Hinc est quod dicitur Gen. 1,31: "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona": cum de singulis dixisset quod sunt "bona". Quia singula quidem sunt in suis naturis bona: simul autem omnia "valde bona" propter ordinem universi, quae est ultima et nobilissima perfectio in rebus.

especies que la de individuos de una misma especie. Y, por tanto, a la perfección del universo contribuye no sólo el haber muchos individuos, sino el haber diversas especies, y, consiguientemente, diversos grados de cosas.

Todo el que obra por entendimiento plasma la idea de su entendimiento en la obra: así es como el artista hace algo parecido a él. Pero Dios, al hacer la criatura, obró por entendimiento y no por necesidad natural, como ya se dijo (c. 23). Luego la idea del entendimiento divino está plasmada en la criatura que El hizo. Mas como el entendimiento que entiende muchas cosas no puede ser plasmado suficientemente por una sola, y el entendimiento divino entiende muchas cosas, conforme a lo dicho en la primera parte (c. 49 ss.), se plasma a sí mismo más perfectamente si produce muchas criaturas de todos los grados que si produce una sola.

No debe faltar a la obra de un artífice consumado una suma perfección. Y así, siendo el bien del orden de diversos seres mejor que cualquiera de los ordenados tomado en sí —por ser el elemento formal respecto a los singulares como la perfección del todo a sus partes—, no debió faltar el bien del orden a la obra de Dios. Mas este bien no podría existir sin la diversidad y desigualdad de las criaturas.

Luego la diversidad y desigualdad entre las criaturas no procede del acaso, ni de la diversidad de la materia, ni de la intervención de algunas causas o méritos, sino del propio querer divino, que quiso dar a la criatura la perfección que le era posible tener.

De aquí que se diga en el Génesis: "Vió Dios que todo lo que había hecho era bueno sobremanera"; habiendo dicho de cada cosa solamente que era "buena". Como queriendo decir que cada cosa de por sí es buena, pero todas juntas son "muy buenas", por razón del orden del universo, que es la última y más noble perfección de las cosas.

CAPITULUM XLVI

Quod oportuit ad perfectionem universi aliquas creaturas intellectuales esse

CAPITULO XLVI

Fué conveniente para la perfección del universo que hubiese criaturas intelectuales

Averiguada la causa de la diversidad de las cosas, continuaremos ahora hablando de las cosas ya distinguidas, en cuanto se refiere a la fe, que es lo que en tercer lugar nos propusimos (c. 5). Y primeramente demostraremos la conveniencia de que hubiese algunas criaturas intelectuales, como ocupando el punto más alto de la perfección de las cosas, fundados en la máxima perfección que, por disposición divina, tienen las cosas creadas, cada una a su modo. Así, pues:

Un efecto alcanza toda su perfección cuando retorna a su principio; de donde, al verificarse este retorno en el círculo y en el movimiento circular, el primero es la más perfecta de todas las figuras, y el segundo el más perfecto movimiento. En consecuencia, para que el universo creado consiga su última perfección, precisa que todas y cada una de las criaturas retornen a su principio, cosa que verifican en tanto que su existencia y naturaleza, al ser en alguna manera perfectos, son portadores de la semejanza con él: como ocurre en todos los efectos, que alcanzan la máxima perfección cuando se asemejan lo más posible a la causa agente; verbigracia, la casa, cuanto más se asemeja al modelo, y el fuego como efecto, cuanto más se asemeja a su principio. Pues bien, siendo el entendimiento de Dios el principio de la producción de las criaturas, según se ha dicho antes (cc. 23 y 24), fué preciso, para que éstas alcanzasen su perfección, que hubiese algunas criaturas inteligentes.

La perfección segunda de las cosas

Hac igitur existente causa diversitatis in rebus, restat nunc de rebus distinctis prosequi, quantum ad fidei veritatem pertinet: quod erat tertium a nobis propositorum (c. 5). Et ostendemus primo, quod ex divina dispositione perfectionem rebus creatis secundum suum modum optimam assignante, consequens fuit quod quaedam creaturae intellectuales fierent, in summo rerum vertice constitutae.

Tunc enim effectus maxime perfectus est quando in suum redit principium: unde et circulus inter omnes figuras, et motus circularis inter omnes motus, est maxime perfectus, quia in eis ad principium reditur. Ad hoc igitur quod universum creaturarum ultimam perfectionem consequatur, oportet creaturas ad suum redire principium. Redeunt autem ad suum principium singulae et omnes creaturae inquantum sui principii similitudinem gerunt secundum suum esse et suam naturam, in quibus quandam perfectionem habent: sicut et omnes effectus tunc maxime perfecti sunt quando maxime similantur causae agenti, ut domus quando maxime similatur arti, et ignis quando maxime similatur generanti. Cum igitur intellectus Dei creaturarum productionis principium sit, ut supra (cc. 23, 24) ostensum est, necesse fuit ad creaturarum perfectionem quod aliquae creaturae essent intelligentes.

Amplius. Perfectio secunda in rebus addit supra primam. Sicut

autem esse et natura rei consideratur secundum primam perfectionem, ita operatio secundum perfectionem secundam. Oportuit igitur, ad consummatam universi perfectionem, esse aliquas creaturas quae in Deum redirent non solum secundum naturae similitudinem, sed etiam per operationem. Quae quidem non potest esse nisi per actum intellectus et voluntatis: quia nec ipse Deus aliter erga seipsum operationem habet. Oportuit igitur, ad perfectionem optimam universi, esse aliquas creaturas intellectuales.

Adhuc. Ad hoc quod perfecte divinae bonitatis repraesentatio per creaturas fieret, oportuit, ut supra (c. praec.) ostensum est, non solum quod res bonae fierent, sed etiam quod ad aliorum bonitatem agerent. Assimilatur autem perfecte aliquid alteri in agendo quando non solum est eadem species actionis, sed etiam idem modus agendi. Oportuit igitur, ad summam rerum perfectionem, quod essent aliquae creaturae quae agerent hoc modo quo Deus agit. Ostensum est autem supra (cc. 23, 24) quod Deus agit per intellectum et voluntatem. Oportuit igitur aliquas creaturas esse intelligentes et volentes.

Amplius. Similitudo effectus ad causam agentem attenditur secundum formam effectus quae praeexistit in agente: agens enim agit sibi simile in forma secundum quam agit. Forma autem agentis recipitur quidem in effectu quandoque secundum eundem modum essendi quo est in agente, sicut forma ignis generati eundem essendi habet modum cum forma ignis generantis; quandoque vero secundum alium modum essendi, sicut forma domus quae est intelligibiliter in mente artificis, recipitur materialiter in domo quae est extra animam. Patet autem perfectiorem esse primam

sobreañade algo a la primera. Pero así como la existencia y la naturaleza de la cosa corresponde a la primera perfección, así su operación corresponde a la segunda. Por tanto, fué conveniente, para que el universo alcanzase una perfección acabada, que hubiese algunas que tornasen a Dios no sólo por semejanza de naturaleza, sino también por semejanza de operación. Operación que no puede ser otra que la del entendimiento y la de la voluntad, pues no de otra manera obra Dios con respecto a sí mismo. Luego fué conveniente, por razón de la óptima perfección del universo, que hubiese algunas criaturas intelectuales.

Quedó demostrado más atrás (capítulo 45) cómo para que las criaturas representasen perfectamente la bondad divina era necesario no sólo que se hiciesen cosas buenas, sino que éstas obrasen con miras a la bondad de otros. Pues bien, se asemeja perfectamente una cosa a otra en el obrar cuando no solamente es una misma la especie de la acción, sino también uno mismo el modo de obrar. Luego fué a propósito para la suma perfección de las cosas que hubiese algunas criaturas que obrasen como Dios obra; y, obrando Dios, según se ha dicho anteriormente (c. 23), por entendimiento y voluntad, fué conveniente que hubiese algunas criaturas con entendimiento y voluntad.

La semejanza que tiene el efecto con su causa agente respecta a la forma del efecto preexistente en el agente, porque el agente produce algo semejante a sí en virtud de la forma por la que obra. Mas la forma del agente pasa al efecto unas veces conservando el modo mismo de ser que tiene en el agente como la forma del fuego tiene el mismo modo de ser en el fuego encendido que en el que encendió; pero otras veces adquiere distinto modo de ser, como la forma de la casa, que está de modo inteligible en la mente del arquitecto, pasa a estar de una manera material en la casa que está fuera del alma. Ahora

bien, es evidente que la primera semejanza es más perfecta que la segunda. Por otra parte, la perfección del universo creado consiste en asemejarse a Dios, como la perfección del efecto consiste en asemejarse a su causa agente. Luego la suma perfección del universo exige no sólo la segunda clase de semejanza de la criatura a Dios, sino también la primera, en cuanto sea posible. Pero la forma por la que Dios produce la criatura es la forma inteligib'e que está en El, pues obra intelectualmente, como ya hemos visto antes (cc. 23, 24). De donde se deduce que para la suma perfección del universo debe haber algunas criaturas que por su modo de ser inteligible reproduzcan la forma del entendimiento divino. Y esto significa que debe haber criaturas de naturaleza intelectual.

Solamente su bondad es lo que mueve a Dios a producir las criaturas, bondad que quiso comunicar a otras cosas, en la medida de la semejanza que tienen con El, como ya hemos visto (l. 1, c. 74). Ahora bien, podemos encontrar dos modos de asemejarse una cosa a otra: uno, según su ser natural, como la semejanza del calor del fuego está en la cosa calentada por el fuego; otro, según el conocer, como se encuentra la semejanza en la vista o en el tacto. Luego para que estuviese en las cosas perfectamente la semejanza de Dios en todos sus modos fué conveniente que se comunicase la bondad divina a las cosas por semejanza, no sólo en el ser, sino también en el conocer. Pero sólo el entendimiento puede conocer la bondad divina. Luego fué conveniente que hubiese criaturas intelectuales.

En todo lo que está convenientemente ordenado, la disposición que hay entre lo intermedio y lo último reproduce la que hay entre lo primero y todo lo demás, intermedio y último, aunque a veces sea una reproducción deficiente. Pero ya se ha demostrado (l. 1, cc. 25, 31 y 54) que Dios comprehende en sí todas las criaturas, cosa que se observa en las cria-

similitudinem quam secundam. Perfectio autem universitatis creaturarum consistit in similitudine ad Deum: sicut etiam perfectio cuiuslibet effectus in similitudine ad causam agentem. Requirit igitur summa universi perfectio non solum secundam assimilationem creaturae ad Deum, sed primam, quantum possibile est. Forma autem per quam Deus agit creaturam, est forma intelligibilis in ipso: est enim agens per intellectum, ut supra (cc. 23, 24) ostensum est. Oportet igitur ad summam perfectionem universi esse aliquas creaturas in quibus secundum esse intelligibile forma divini intellectus exprimatur. Et hoc est esse creaturas secundum suam naturam intellectuales.

Item. Ad productionem creaturarum nihil aliud movet Deum nisi sua bonitas, quam rebus aliis communicare voluit secundum modum assimilationis ad ipsum, ut ex dictis (l. 1, c. 74 sqq.) patet. Similitudo autem unius invenitur in altero dupliciter: uno modo, quantum ad esse naturae, sicut similitudo caloris ignei est in re calefacta per ignem; alio modo, secundum cognitionem, sicut similitudo ignis est in visu vel tactu. Ad hoc igitur quod similitudo Dei perfecte esset in rebus modis possibilibus, oportuit quod divina bonitas rebus per similitudinem communicaretur non solum in essendo, sed cognoscendo. Cognoscere autem divinam bonitatem solus intellectus potest. Oportuit igitur esse creaturas intellectuales.

Adhuc. In omnibus decenter ordinatis habitudo secundorum ad ultima imitatur habitudinem primi ad omnia secunda et ultima, licet quandoque deficienter. Ostensum est (l. 1, c. 54) autem quod Deus in se omnes creaturas comprehendit. Et hoc repraesentatur in corporalibus creaturis, licet per alium modum: semper enim invenitur superius corpus

comprehendens et continens inferius; tamen secundum extensionem quantitatis; cum Deus omnes creaturas simplici modo, et non quantitatis extensione, contineat. Ut igitur nec in hoc modo continendi Dei imitatio creaturis deesset, factae sunt creaturae intellectuales, quae creaturas corporales continerent, non extensione quantitatis, sed simpliciter per modum intelligibilem: nam quod intelligitur est in intelligente, et eius intellectuali operatione comprehenditur.

turas corporales, aunque de distinto modo, pues siempre sucede que el cuerpo superior comprehende y contiene al inferior, aunque esto ocurre en cuanto a la cantidad extensiva; mientras, al contrario, Dios contiene a todas las criaturas de un modo simple, no en la cantidad extensiva. Pues para que ni siquiera faltase en las criaturas reproducción de esta manera de contener de Dios, fueron hechas las criaturas intelectuales, que contuviesen a las criaturas corporales, no en cantidad extensiva, sino simplemente por modo inteligible, porque lo que se entiende está en el que entiende y es comprehendido con su operación intelectual.

CAPITULUM XLVII

Quod substantiae intellectuales sunt volentes

CAPITULO XLVII

Las substancias intelectuales tienen voluntad

Has autem substantias intellectuales necesse est esse volentes. Inest enim omnibus appetitus boni: cum "bonum sit quod omnia appetunt", ut philosophi tradunt [1]. Huiusmodi autem appetitus in his quidem quae cognitione carent, dicitur "naturalis appetitus": sicut dicitur quod lapis appetit esse deorsum. In his autem quae cognitionem sensitivam habent, dicitur "appetitus animalis", qui dividitur in concupiscibilem et irascibilem. In his vero quae intelligunt, dicitur appetitus intellectualis seu rationalis, qui est "voluntas". Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Adhuc. Quod est per aliud, reducitur in id quod est per se tanquam in prius: unde et, secundum Philosophum, in VIII "Phys." (c. 5, 7; 257 a), mota ab alio reducuntur in prima moventia seipsa; in syllogismis etiam conclusiones, quae sunt notae ex aliis,

[1] I Ethic., 1, 1; 1094 a.

Es necesario que estas substancias intelectuales tengan voluntad. En efecto:

En todas las cosas está el apetito del bien, por ser el bien "lo que todas las cosas apetecen", como enseñan los filósofos. Este apetito se llama "apetito natural" en las cosas que carecen de conocimiento, y así se dice que la piedra apetece estar abajo; se llama "apetito animal" en las que tienen conocimiento sensitivo, el cual se divide en concupiscible e irascible; y en las que entienden se llama apetito intelectual o racional, que es la "voluntad". Luego las substancias intelectuales creadas tienen voluntad.

Lo que es por otro se reduce a lo que es por sí como a algo anterior; de donde, como dice el Filósofo en el libro VIII de los "Físicos", lo que es movido por otro se reduce a su primer motor; y en los silogismos, las conclusiones, cuya evidencia depende de otras proposiciones, se reducen a

los primeros principios, que son evidentes por sí mismos. Ahora bien, nos encontramos con ciertas substancias que no se determinan a sí mismas a obrar, sino que son determinadas por impulso natural, como son las cosas inanimadas, las plantas y los animales irracionales, pues no está en ellos obrar o dejar de obrar. Luego debe verificarse la reducción a algo primero que se determine a sí mismo a obrar. Lo primero entre todo lo creado son las substancias intelectuales, según ya se ha demostrado (c. 46). Luego estas substancias se autodeterminan a obrar. Pero esto es propio de la voluntad, por la cual una substancia es dueña de su acto, como que de ella depende el obrar o no obrar. Luego las substancias intelectuales creadas tienen voluntad.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, la forma por la que está en acto es el principio de todas sus operaciones. De donde se deduce que, según sea la forma, así será la acción que sigue a esa forma. Y, consiguientemente, la forma que no depende del agente que obra en virtud de ella misma, causa una acción de la que no es dueño el agente. Pero si se diese alguna forma que dependiese de aquel que obra en virtud de ella misma, éste sería dueño del obrar consiguiente.—Ahora bien, las formas naturales, de las que proceden los movimientos y acciones naturales, no dependen de aquellas cosas de que son formas, sino totalmente de agentes exteriores, por ser la forma natural la que constituye a cada cosa en su naturaleza; y nada puede darse a sí mismo el ser. Y, por tanto, las cosas que se mueven por impulso natural no se mueven a sí mismas, pues lo pesado no se mueve a sí mismo hacia abajo, sino que lo mueve el ser que le dió la forma.—En los animales brutos, las formas sensibles e imaginarias que les mueven no son halladas por ellos mismos, sino que las reciben de los sensibles exteriores que actúan sobre el sentido, y las distingue la estimativa natural. De donde,

reducuntur in prima principia, quae sunt nota per seipsa. Inveniuntur autem in substantiis creatis quaedam quae non agunt seipsa ad operandum, sed aguntur vi naturae, sicut inanimata, plantae et animalia bruta: non enim est in eis agere et non agere. Oportet ergo quod fiat reductio in aliqua prima quae seipsa agant ad operandum. Prima autem in rebus creatis sunt substantiae intellectuales, ut supra (c. praec.) ostensum est. Hae igitur substantiae se agunt ad operandum. Hoc autem est proprium voluntatis, per quam substantia aliqua est domina sui actus, utpote in ipsa existens agere et non agere. Substantiae igitur intellectuales creatae habent voluntatem.

Amplius. Principium cuiuslibet operationis est forma per quam aliquid est actu: cum omne agens agat inquantum est actu. Oportet igitur quod secundum modum formae sit modus operationis consequentis formam. Forma igitur quae non est ab ipso agente per formam, causat operationem cuius agens non est dominus. Si qua vero fuerit forma quae sit ab eo qui per ipsam operatur, operationis etiam consequentis operans dominium habebit.—Formae autem naturales, ex quibus sequuntur motus et operationes naturales, non sunt ab his quorum sunt formae, sed ab exterioribus agentibus totaliter: cum per formam naturalem unumquodque esse habeat in sua natura; nihil autem potest esse sibi causa essendi. Et ideo quae moventur naturaliter, non movent seipsa: non enim grave movet seipsum deorsum, sed generans, quod dedit ei formam.—In animalibus etiam brutis formae sensatae vel imaginatae moventes non sunt adinventae ab ipsis animalibus brutis, sed sunt receptae in eis ab exterioribus sensibilibus, quae agunt in sensum, et diiudicatae per naturale aestimatorium. Unde, licet quodammodo

dicantur movere seipsa, inquantum eorum una pars est movens et alia est mota, tamen ipsum movere non est eis ex seipsis, sed partim ex exterioribus sensatis et partim a natura. Inquantum enim appetitus movet membra, dicuntur seipsa movere, quod habent supra inanimata et plantas; inquantum vero ipsum appetere de necessitate sequitur in eis ex formis acceptis per sensum et iudicium naturalis aestimationis, non sibi sunt causa quod moveant. Unde non habent dominium sui actus.—Forma autem intellecta, per quam substantia intellectualis operatur, est ab ipso intellectu, utpote per ipsum concepta et quodammodo excogitata: ut patet de forma artis, quam artifex concipit et excogitat et per eam operatur. Substantiae igitur intellectuales seipsas agunt ad operandum, ut habentes suae operationis dominium. Habent igitur voluntatem.

Item. Activum oportet esse proportionatum passivo, et motivum mobili. Sed in habentibus cognitionem vis apprehensiva se habet ad appetitivam sicut motivum ad mobile: nam apprehensum per sensum vel imaginationem vel intellectum, movet appetitum intellectualem vel animalem. Apprehensio autem intellectiva non determinatur ad quaedam, sed est omnium: unde et de intellectu possibili Philosophus dicit, in III "De anima" (c. 5, 1; 430 a), quod est "quo est omnia fieri". Appetitus igitur intellectualis substantiae est ad omnia se habens. Hoc autem est proprium voluntatis, ut ad omnia se habeat: unde in III "Ethicorum" (c. 2, 7; 1111 b) Philosophus dicit quod est "et possibilium et impossibilium". Substantiae igitur intellectuales habent voluntatem.

aunque se diga que en cierta manera se mueven a sí mismos, en cuanto que una parte de ellos mueve y la otra es movida, sin embargo, el moverse mismo no les conviene como cosa que proceda de ellos, sino que parte proviene de los sensibles exteriores y parte de la naturaleza. Así, pues, se dice que se mueven a sí mismos en cuanto el apetito mueve a los miembros, lo cual los coloca por encima de los inanimados y de las plantas; pero, en cuanto que el apetecer mismo es para ellos una necesidad proveniente de las formas recibidas por los sentidos y por el dictamen de la estimativa natural, no son causa de su movimiento. Y en consecuencia, no son dueños de sus actos.—La forma intelectual, por la que obra la substancia intelectual, depende del entendimiento mismo, en cuanto que él la concibe y en cierto modo la idea como ocurre con la forma artística, que el artista concibe, medita y por ella obra. Luego las substancias intelectuales se determinan a sí mismas a obrar, como quien tiene dominio de su acción. Por consiguiente, tienen voluntad.

El acto debe ser proporcionado a la potencia, y el moviente al móvil. Pero, en los seres que tienen conocimiento, la potencia aprehensiva es respecto a la apetitiva como el que mueve al móvil, pues el objeto aprehendido por el sentido, imaginación o entendimiento mueve al apetito intelectual o animal; y, por otra parte, la aprehensión intelectiva no está determinada a algo particular, sino que se extiende a todo; por donde dice el Filósofo, en el libro III "Sobre el alma", acerca del entendimiento posible, que "su potencialidad se extiende a todo". Por tanto, el apetito de la substancia intelectual se extenderá a todo. Pero el extenderse a todo es propio de la voluntad, por lo que dice el Filósofo en el libro III de los "Eticos": que se extiende "a los posibles y a los imposibles". Luego las substancias intelectuales gozan de voluntad.

CAPITULUM XLVIII

Quod substantiae intellectuales sunt liberi arbitrii in agendo

CAPITULO XLVIII

Las substancias intelectuales obran con libertad

Con esto se evidencia que dichas substancias obran libremente. En efecto:

Que obran por voluntad ya se ha puesto en claro, por determinarse a obrar por conocimiento intelectivo. Mas deben gozar también de libertad, si es que son dueñas de sus actos, como ya quedó demostrado (c. 47). En consecuencia, tales substancias obran libremente.

Como "es libre quien se pertenece a sí mismo", quien no se determina por sí mismo a obrar no obra libremente. Pero lo que no se mueve u obra si no es movido por otro no se determina por sí mismo a obrar. Luego solamente las cosas que se mueven a sí mismas obran libremente. Y estas cosas son precisamente las que obran deliberadamente, porque en el que se mueve a sí mismo se encuentra parte que mueve y parte movida, y la que mueve es el apetito movido por el entendimiento, la imaginación o los sentidos, a los cuales pertenece deliberar, aunque de entre éstos solamente juzgan libremente los que se mueven a sí mismos. Ahora bien, ninguna potencia capaz de enjuiciarse se mueve a juzgar sin antes volver sobre su acto, porque para que se mueva a juzgar es preciso que conozca su dictamen, cosa propia del entendimiento. En conclusión: los "movimientos" y "acciones" de los animales irracionales son en cierto sentido "libres", pero carecen de libre decisión; los inanimados, que se mueven solamente por otros, no tienen acciones ni movimientos libres: los intelectuales tienen "libertad" no sólo de acción, sino de "determinación", que es tener voluntad libre.

Ex hoc autem apparet quod praedictae substantiae sunt liberi arbitrii in operando.

Quod enim arbitrio agant, manifestum est: eo quod per cognitionem intellectivam iudicium habent de operandis. Libertatem autem necesse est eas habere, si habent dominium sui actus, ut ostensum est (c. praec.). Sunt igitur praedictae substantiae liberi arbitrii in agendo.

Item. "Liberum est quod sui causa est"[1]. Quod ergo non est sibi causa agendi, non est liberum in agendo. Quaecumque autem non moventur neque agunt nisi ab aliis mota, non sunt sibi ipsis causa agendi. Sola ergo moventia seipsa libertatem in agendo habent. Et haec sola iudicio agunt: nam movens seipsum dividitur in movens et motum; movens autem est appetitus ab intellectu vel phantasia aut sensu motus, quorum est iudicare. Horum igitur haec sola libere iudicant quaecumque in iudicando seipsa movent. Nulla autem potentia iudicans seipsam ad iudicandum movet nisi supra actum suum reflectatur: oportet enim, si se ad iudicandum agit, quod suum iudicium cognoscat. Quod quidem solius intellectus est. Sunt igitur animalia irrationalia quodammodo "liberi quidem motus" sive "actionis", non autem "liberi iudicii"; inanimata autem, quae solum ab aliis moventur, neque etiam liberae actionis aut motus; intellectualia vero non solum actionis, sed etiam "liberi iudicii", quod est liberum arbitrium habere.

[1] I *Metaph.*, 2, 9; 982 b.

Adhuc. Forma apprehensa est principium movens secundum quod apprehenditur sub ratione boni vel convenientis: actio enim exterior in moventibus seipsa procedit ex iudicio quo iudicatur aliquid esse bonum vel conveniens per formam praedictam. Si igitur iudicans ad iudicandum seipsum moveat, oportet quod per aliquam altiorem formam apprehensam se moveat ad iudicandum. Quae quidem esse non potest nisi ipsa ratio boni vel convenientis, per quam de quolibet determinato bono vel convenienti iudicatur. Illa igitur sola se ad iudicandum movent quae communem boni vel convenientis rationem apprehendunt. Haec autem sunt sola intellectualia. Sola igitur intellectualia se non solum ad agendum, sed etiam ad iudicandum movent. Sola igitur ipsa sunt libera in iudicando, quod est liberum arbitrium habere.

Amplius. A conceptione universali non sequitur motus et actio nisi mediante particulari apprehensione: eo quod motus et actio circa particularia est. Intellectus autem est naturaliter universalium apprehensivus. Ad hoc igitur quod ex apprehensione intellectus sequatur motus aut quaecumque actio, oportet quod universalis intellectus conceptio applicetur ad particularia. Sed universale continet in potentia multa particularia. Potest igitur applicatio conceptionis intellectualis fieri ad plura et diversa. Iudicium igitur intellectus de agibilibus non est determinatum ad unum tantum. Habent igitur omnia intellectualia liberum arbitrium.

Praeterea. Iudicii libertate carent aliqua vel propter hoc quod nullum habent iudicium, sicut quae cognitione carent, ut lapides et plantae: vel quia habent

La forma aprehendida es principio de acción en tanto que se aprehende bajo la razón de bien o de conveniencia; pues la acción exterior, en aquellos que se mueven a sí mismos, procede del dictamen con que decide la bondad o conveniencia de algo por dicha forma. Luego, si el que decide se mueve a sí mismo a determinarse, es natural que ha de moverse a ello por una forma aprehendida superior, que no puede ser otra que la misma razón de bondad y conveniencia que le permite juzgar acerca de cualquier bien o conveniencia determinados. Por tanto, solamente se mueven a sí mismas en sus determinaciones aquellas cosas que aprehenden la razón general de bien y conveniencia. Mas sólo las intelectuales son de esta condición. En consecuencia, sólo las intelectuales se mueven a sí mismas para obrar y para determinarse. Consiguientemente, sólo ellas son libres en determinarse, que es lo mismo que tener libre albedrío.

Para que siga a un concepto universal un movimiento o una acción es necesario que intermedie una aprehensión particular, puesto que el movimiento y la acción se verifican en lo particular. Pero el entendimiento tiende naturalmente a la aprehensión de lo universal. Luego, para que de una aprehensión intelectual proceda un movimiento o acción cualquiera, es preciso que la concepción universal del entendimiento sea aplicada a lo particular. Mas el universal contiene en potencia muchos particulares, y, por tanto, la aplicación de la concepción intelectual puede ser a muchos y diversos casos particulares. Consiguientemente, el juicio práctico del entendimiento no está determinado a una cosa solamente. En consecuencia, todos los seres intelectuales tienen libre albedrío.

Las cosas que carecen de libertad de determinación es o porque no gozan de dictamen alguno, cual ocurre con las que no tienen conocimiento,

como las piedras y las plantas; o porque lo tienen ya determinado a una cosa por la naturaleza, como los animales irracionales; por ejemplo, la oveja—y así ocurre a otros animales—juzga por instinto natural l lobo como algo nocivo para ella y, en consecuencia, huye de él. Así, pues, los seres que gozan de juicio práctico, no determinado por la naturaleza a una cosa, tendrán libre albedrío. Tales son todos los que tienen entendimiento. Pues el entendimiento no sólo aprehende este bien o el otro, sino el mismo bien común. Por donde, como el entendimiento mueve a la voluntad en virtud de la forma aprehendida, y, por otra parte, es ley universal que el que mueve y el movido hayan de ser proporcionados, la voluntad de la substancia intelectual no estará determinada por la naturaleza sino al bien común. Luego todo lo que se ofrezca bajo razón de bien podrá ser término de la inclinación de la voluntad, sin que intervenga determinante natural alguno contrario que lo prohiba. En conclusión: todos los seres intelectuales gozan de voluntad libre, proveniente del juicio del entendimiento. Esto equivale a tener libre albedrío, cuya definición es: dictamen libre de la razón.

iudicium a natura determinatum ad unum, sicut irrationalia animalia; naturali enim existimatione iudicat ovis lupum sibi nocivum, et ex hoc iudicio fugit ipsum; similiter autem in aliis. Quaecumque igitur habent iudicium de agendis non determinatum a natura ad unum, necesse est liberi arbitrii esse. Huiusmodi autem sunt omnia intellectualia. Intellectus enim apprehendit non solum hoc vel illud bonum, sed ipsum bonum commune. Unde, cum intellectus per formam apprehensam moveat voluntatem; in omnibus autem movens et motum oporteat esse proportionata; voluntas substantiae intellectualis non erit determinata a natura nisi ad bonum commune. Quicquid igitur offeretur sibi sub ratione boni, poterit voluntas inclinari in illud, nulla determinatione naturali in contrarium prohibente. Omnia igitur intellectualia liberam voluntatem habent ex iudicio intellectus venientem. Quod est liberum arbitrium habere, quod definitur esse "liberum de ratione iudicium".

CAPITULUM XLIX

Quod substantia intellectualis non sit corpus

CAPITULO XLIX

La substancia intelectual no es cuerpo

Por lo dicho se demuestra que ninguna substancia intelectual es cuerpo. Pues:

La observación enseña que la mutua continencia de los cuerpos se funda en la mayor o menor cantidad de los mismos; de aquí, si un cuerpo contiene enteramente a otro, con todo lo que él mismo es, también contendrá una parte de aquél con una parte

Ex praemissis autem ostenditur quod nulla substantia intellectualis est corpus.

Nullum enim corpus invenitur aliquid continere nisi per commensurationem quantitatis: unde et, si se toto totum aliquid continet, et partem parte continet, maiorem quidem maiore, minorem autem minore. Intellectus autem non comprehendit rem ali-

quam intellectam per aliquam quantitatis commensurationem: cum se toto intelligat et comprehendat totum et partem, maiora in quantitate et minora. Nulla igitur substantia intelligens est corpus.

Amplius. Nullum corpus potest alterius corporis formam substantialem recipere nisi per corruptionem suam formam amittat. Intellectus autem non corrumpitur, sed magis perficitur per hoc quod recipit formas omnium corporum: perficitur enim in intelligendo; intelligit autem secundum quod habet in se formas intellectorum. Nulla igitur substantia intellectualis est corpus.

Adhuc. Principium diversitatis individuorum eiusdem speciei est divisio materiae secundum quantitatem: forma enim huius ignis a forma illius ignis non differt nisi per hoc quod est in diversis partibus in quas materia dividitur; nec aliter quam divisione quantitatis, sine qua substantia est indivisibilis. Quod autem recipitur in corpore, recipitur in eo secundum quantitatis divisionem. Ergo forma non recipitur in corpore nisi ut individuata. Si igitur intellectus esset corpus, formae rerum intelligibiles non reciperentur in eo nisi ut individuatae. Intelligit autem intellectus res per formas earum quas penes se habet. Non ergo intellectus intelligeret universalia, sed solum particularia. Quod patet esse falsum. Nullus igitur intellectus est corpus.

Item. Nihil agit nisi secundum suam speciem; eo quod forma est principium agendi in unoquoque. Si igitur intellectus sit corpus, actio eius ordinem corporum non excedet. Non igitur intelligeret nisi corpora. Hoc autem patet esse falsum: intelligimus enim multa quae non sunt corpora. Intellectus igitur non est corpus.

Adhuc. Si substantia intelligens

suya, con parte mayor o menor, según que sea la parte contenida mayor o menor. Pero el entendimiento no efectúa la comprehensión intelectual en razón de alguna proporción cuantitativa, por entender y comprender con todo su ser el todo y la parte, lo más y lo menos en cantidad. Luego ninguna substancia inteligible es cuerpo.

Ningún cuerpo puede recibir la forma substancial de otro cuerpo si no es perdiendo por corrupción su forma propia. Pero el entendimiento no se corrompe al recibir las formas de todos los cuerpos, antes bien, se perfecciona, pues entiende en tanto que tiene en sí las formas de los objetos que entiende. Luego ninguna substancia intelectual es cuerpo.

El principio de la diversidad de los individuos de la misma especie es la división de la materia por razón de la cantidad, pues la forma de tal fuego no se diferencia de la del otro si no es por estar en las distintas partes en que se divide la materia; que no tiene otra explicación más que por la división de la cantidad, sin la cual la substancia es indivisible. Pero lo que es recibido en un cuerpo es recibido atendiendo a la división de la cantidad. Luego la forma no es recibida en el cuerpo sino como individualizada. En consecuencia, si el entendimiento fuese cuerpo no recibiría las formas inteligibles de las cosas sino individualizadas. Y como el entendimiento entiende las cosas en virtud de las formas de las mismas que tiene en sí, no entendería lo universal, sino solamente lo particular; cosa evidentemente falsa. Por tanto, ningún entendimiento es cuerpo.

Nada obra sino en conformidad con su especie, por ser la forma el principio de acción para todos. Dado, pues, que el entendimiento fuese cuerpo, su acción no excedería el orden de los cuerpos. Pero esto es manifiestamente falso, porque entendemos muchas cosas que no son cuerpos. Luego el entendimiento no es cuerpo.

Si la substancia inteligente es cuer-

po, será un cuerpo finito o infinito. Ahora bien, es imposible que se dé un cuerpo infinito en acto, como se prueba en los "Físicos" (l. 3). Luego, supuesto que fuese cuerpo, tendría que ser un cuerpo finito. Pero esto también es imposible, porque en ningún cuerpo finito puede darse una potencia infinita, como se probó anteriormente (l. 1, c. 20); y la potencia del entendimiento tiene en cierto modo una potencialidad infinita para entender, pues entiende indefinidamente el aumento de los números, lo mismo que las figuras y proporciones, y conoce también lo universal, que es de ámbito virtualmente infinito, por contener un número potencialmente infinito de individuos. Luego el entendimiento no es cuerpo.

Es imposible que dos cuerpos se contengan mutuamente, por exceder el continente al contenido, mientras que dos entendimientos se contienen y comprenden mutuamente al entender el uno al otro. Por tanto, el entendimiento no puede ser cuerpo.

Ninguna acción de cuerpo alguno vuelve sobre el agente, pues está demostrado en los "Físicos" (l. 8) que ningún cuerpo se mueve a sí mismo si no es parcialmente, de manera que una de sus partes mueve y la otra es movida. Mas el entendimiento vuelve sobre sí mismo, pues entiende no sólo parte de sí mismo, sino todo lo que es. Luego no es cuerpo.

El acto del cuerpo no termina en la acción ni el movimiento en el movimiento, como se prueba en los "Físicos" (l. 5). Pero la acción de la substancia inteligente puede terminar en la acción misma; pues lo mismo que el entendimiento entiende una cosa, también entiende que entiende, y así indefinidamente. Luego la substancia inteligente no es cuerpo.

De aquí que la Sagrada Escritura llame "espíritus" a las substancias intelectuales; expresión con que acostumbró llamar a Dios incorpóreo, según aquello de San Juan: "Dios es espíritu". Y en la Sabiduría se dice: "Hay en ella—en la Sabiduría divi-

est corpus, aut est finitum, aut infinitum. Corpus autem esse infinitum actu est impossibile, ut in "Physicis" (l. 3, 5; 204 a) probatur. Est igitur finitum corpus, si corpus esse ponatur. Hoc autem est impossibile. In nullo enim corpore finito potest esse potentia infinita, ut supra (l. 1, c. 20) probatum est. Potentia autem intellectus est quodammodo infinita in intelligendo: in infinitum enim intelligit species numerorum augendo, et similiter species figurarum et proportionum; cognoscit etiam universale, quod est virtute infinitum secundum suum ambitum, continet enim individua quae sunt potentia infinita. Intellectus igitur non est corpus.

Amplius. Impossibile est duo corpora se invicem continere: cum continens excedat contentum. Duo autem intellectus se invicem continent et comprehendunt, dum unus alium intelligit. Non est igitur intellectus corpus.

Item. Nullius corporis actio reflectitur super agentem: ostensum est enim in "Physicis" (l. 8, 5; 256 a) quod nullum corpus a seipso movetur nisi secundum partem, ita scilicet quod una pars eius sit movens et alia mota. Intellectus autem supra seipsum agendo reflectitur: intelligit enim seipsum non solum secundum partem, sed secundum totum. Non est igitur corpus.

Adhuc. Actus corporis ad actionem non terminatur, nec motus ad motum: ut in "Physicis" (l. 5, 2, 1; 225 b) est probatum. Actio autem substantiae intelligentis ad actionem terminatur: intellectus enim, sicut intelligit rem, ita intelligit se intelligere, et sic in infinitum. Substantia igitur intelligens non est corpus.

Hinc est quod Sacra Scriptura substantias intellectuales "spiritus" nominat: per quem modum consuevit Deum incorporeum nominare, secundum illud Io. 4,24, "Deus spiritus est". Dicitur autem Sap. 7,22.23: "Est autem in

illa", scilicet divina sapientia, "spiritus intelligentiae, qui capiat omnes spiritus intelligibiles".

Per hoc autem excluditur error antiquorum Naturalium, qui nullam substantiam nisi corpoream esse ponebant: unde et animam dicebant esse corpus, vel ignem vel aerem vel aquam, vel aliud huiusmodi [1]. Quam quidem opinionem in fidem Christianam quidam inducere sunt conati, dicentes animam esse "corpus effigiatum", sicut corpus exterius figuratum.

[1] I *De anima*, c. 2; 403 b.

na—un espíritu de inteligencia que percibe todos los espíritus inteligibles".

Por otra parte, esto excluye el error de los antiguos naturalistas, que afirmaban que no había más substancias que las corpóreas; de donde concluían que el alma era cuerpo: fuego, aire, agua o algo parecido. Opinión que forcejearon por introducir algunos en la fe cristiana diciendo que el alma era "un cuerpo modelado", como cuerpo figurado exteriormente.

CAPITULUM L

Quod substantiae intellectuales sunt immateriales

CAPITULO L

Las substancias intelectuales son inmateriales

Ex hoc autem apparet quod substantiae intellectuales sunt immateriales.

Unumquodque enim ex materia et forma compositum est corpus. Diversas enim formas materia non nisi secundum diversas partes recipere potest. Quae quidem diversitas partium esse in materia non potest nisi secundum quod per dimensiones in materia existentes una communis materia in plures dividitur: subtracta enim quantitate, substantia indivisibilis est. Ostensum est autem (c. praec.) quod nulla substantia intelligens est corpus. Relinquitur igitur quod non sit ex materia et forma composita.

Amplius. Sicut "homo" non est sine "hoc homine", ita "materia" non est sine "hac materia". Quicquid igitur in rebus est subsistens ex materia et forma compositum, est compositum ex forma et materia individuali. Intellectus autem non potest esse compositus ex materia et forma individuali. Species enim rerum intellectarum fiunt intelligibiles actu

Por esto, pues, se manifiesta que las substancias intelectuales son inmateriales.

Todo compuesto de materia y forma es cuerpo, pues la materia no reviste diversas formas sino en razón de sus diversas partes. Ya que tal diversidad de partes no podría hallarse en la materia si ésta no fuera divisible en virtud de las dimensiones que le son inherentes, porque, suprimida la cantidad, la substancia resta indivisible. Si, pues, como queda demostrado (c. prec.), ninguna substancia inteligente es cuerpo, ninguna, en consecuencia, estará compuesta de materia y forma.

Así como el "hombre" no existe sin "tal hombre", tampoco la "materia" sin "tal materia". Luego todo ser subsistente, compuesto de materia y forma, está integrado por una materia y una forma individualizadas. Sin embargo, el entendimiento no puede estar compuesto de materia y forma individualizadas, porque las especies de las cosas cognoscibles en tanto se hacen actualmente inteligi-

bles en cuanto son abstraídas de la materia individualizada, y, una vez son actualmente inteligibles, hácense una sola cosa con el entendimiento. Luego el entendimiento debe independizarse de la materia individual. En consecuencia, la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma.

La acción de un compuesto de materia y forma no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto. Pero, como la acción se atribuye al ser, y el ser del compuesto es por la forma, luego por ella obra. Si, pues, la substancia intelectual estuviese compuesta de materia y forma, el entender se atribuiría al compuesto.

Por otra parte, el acto termina en algo semejante al agente; por eso un compuesto generador no engendra una forma, sino otro compuesto. Por consiguiente, si el entender fuera acción del compuesto, éste entendería no la forma ni la materia, sino sólo el compuesto. Tal falsedad es evidente. Luego la substancia intelectual no está compuesta de materia y forma.

Las formas de las cosas sensibles tienen en la inteligencia un modo más perfecto de existir que en las mismas cosas sensibles, pues son más simples y se aplican a mayor número de seres; así, la inteligencia, mediante la sola forma "del hombre", conoce todos los hombres. Ahora bien, la forma que existe en la materia de un modo perfecto hace al ser actualmente tal, por ejemplo, fuego o colorado; si, por el contrario, no le da tal determinación, es por hallarse de modo imperfecto, como está la forma del calor en el aire transmisor y la potencia del primer agente en su instrumento. Si, pues, el entendimiento estuviese compuesto de materia y forma, las formas de las cosas cognoscibles harían que el entendimiento tuviese actualmente la misma naturaleza que aquello que conoce. De esto deriva el error de Empédocles, quien decía que el alma conoce

per hoc quod a materia individuali abstrahuntur. Secundum autem quod sunt intelligibiles actu, fiunt unum cum intellectu. Unde et intellectum oportet esse absque materia individuali. Non est igitur substantia intelligens ex materia et forma composita.

Adhuc. Actio cuiuslibet ex materia et forma compositi non est tantum formae, nec tantum materiae, sed compositi: eius enim est agere cuius est esse; esse autem est compositi per formam; unde et compositum per formam agit. Si igitur substantia intelligens sit composita ex materia et forma, intelligere erit ipsius compositi. Actus autem terminatur ad aliquid simile agenti: unde et compositum generans non generat formam, sed compositum. Si igitur intelligere sit actio compositi, non intelligetur nec forma nec materia, sed tantum compositum. Hoc autem patet esse falsum. Non est igitur substantia intelligens composita ex materia et forma.

Item. Formae rerum sensibilium perfectius esse habent in intellectu quam in rebus sensibilibus: sunt enim simpliciores et ad plura se extendentes; per unam enim formam "hominis" intelligibilem omnes homines intellectus cognoscit. Forma autem perfecte in materia existens facit esse actu tale, scilicet vel ignem, vel coloratum: si autem non faciat aliquid esse tale, est imperfecte in illo, sicut forma caloris in aere ut in deferente, et sicut virtus primi agentis in instrumento. Si igitur intellectus sit ex materia et forma compositus, formae rerum intellectarum facient intellectum esse actu talis naturae quale est quod intelligitur. Et sic sequitur error Empedoclis, qui dicebat quod "ignem igne cognoscit anima, et terram

terra"[1], et sic de aliis. Quod patet esse inconveniens. Non est igitur intelligens substantia composita ex materia et forma.

Praeterea. Omne quod est in aliquo est in eo per modum recipientis. Si igitur intellectus sit compositus ex materia et forma, formae rerum erunt in intellectu materialiter, sicut sunt extra animam. Sicut igitur extra animam non sunt intelligibiles actu, ita nec existentes in intellectu.

Item. Formae contrariorum, secundum esse quod habent in materia, sunt contrariae: unde et se invicem expellunt. Secundum autem quod sunt in intellectu, non sunt contrariae: sed unum contrariorum est ratio intelligibilis alterius, quia unum per aliud cognoscitur. Non igitur habent esse materiale in intellectu. Ergo intellectus non est compositus ex materia et forma.

Adhuc. Materia non recipit aliquam formam de novo nisi per motum vel mutationem. Intellectus autem non movetur per hoc quod recipit formas, sed magis perficitur et quiescens intelligit, impeditur autem in intelligendo per motum. Non igitur recipiuntur formae in intellectu sicut in materia vel in re materiali. Unde patet quod substantiae intelligentes immateriales sunt, sicut et incorporeae.

Hinc est quod Dionysius dicit, IV cap. "De div. nom.": "Propter divinae bonitatis radios substiterunt intellectuales omnes substantiae, quae sicut incorporales et immateriales intelliguntur".

el fuego mediante el fuego y la tierra mediante la tierra, y así todo lo demás. Como tal inconveniente es manifiesto, síguese, pues, que la substancia inteligente no está compuesta de materia y forma.

Todo lo que está en otro se ajusta a su modo de ser. Por lo tanto, si el entendimiento está compuesto de materia y forma, las formas de las cosas se hallarán en él materialmente, tal cual se encuentran fuera del alma. Y como fuera del alma no son actualmente inteligibles, tampoco lo serán estando en el entendimiento.

Las formas de los contrarios, según el ser que tienen en la materia, son contrarias; por eso se repelen mutuamente. Mas tal como existen en el entendimiento no son contrarias, pues un contrario es la razón inteligible del otro, ya que uno se conoce por el otro. No existen, pues, materialmente en el entendimiento. Luego el entendimiento no está compuesto de materia y forma.

La materia no recibe forma alguna si no es por movimiento o mutación. Es así que el entendimiento no se mueve por el hecho de recibir formas, antes bien, en reposo más se perfecciona y mejor entiende, puesto que el movimiento dificúltale para entender. Luego las formas no se reciben en el entendimiento como en la materia o en cosa material. Lo cual demuestra que las substancias inteligentes son inmateriales y, a la vez, incorpóreas.

De ahí que Dionisio dice: "Por irradiación de la bondad divina subsistieron todas las substancias intelectuales, las cuales se conciben como incorpóreas e inmateriales".

[1] I *De anima*, 2, 6; 404 b.

CAPITULUM LI

Quod substantia intellectualis non sit forma materialis

CAPITULO LI

La substancia intelectual no es forma material

Demuéstrase por las mismas razones que las naturalezas intelectuales son formas subsistentes y no existentes en la materia, como si de ésta dependieran en cuanto al ser.

Porque las formas que, en cuanto al existir, dependen de la materia, no tienen ellas solas propiamente el ser, sino los compuestos por ellas. Luego si las naturalezas intelectuales fueran formas como éstas, tendrían ser material, cual si estuvieran compuestas de materia y forma.

Las formas que no son de sí subsistentes tampoco de sí pueden obrar; obran, sin embargo, los compuestos por ellas. Por lo tanto, si las naturalezas intelectuales fuesen formas como éstas, no serían ellas, en consecuencia, las que entendieran, sino los compuestos por ellas y la materia. De este modo, la inteligencia estaría compuesta de materia y forma. Esto es imposible, como ya se demostró (c. prec.).

Si el entendimiento fuera una forma sita en la materia y no por sí subsistente, seguiríase que lo que se recibe en el entendimiento recibiríase también en la materia, pues tales formas, cuyo ser está ligado a la materia, nada reciben que la materia no reciba. Luego como la recepción de formas en el entendimiento no se efectúa como la recepción de formas en la materia, es imposible que el entendimiento sea forma material.

Afirmar que el entendimiento es una forma no subsistente, sino inmersa en la materia, equivale en realidad a decir que el entendimiento está compuesto de materia y forma, aunque nominalmente se diferencie, pues en el primer caso llamaríase

Per eadem autem ostenditur quod naturae intellectuales sunt formae subsistentes, non autem existentes in materia quasi esse earum a materia dependeat.

Formae enim secundum esse a materia dependentes non ipsae proprie habent esse, sed composita per ipsas. Si igitur naturae intellectuales essent huiusmodi formae, sequeretur quod haberent esse materiale, sicut et si essent ex materia et forma compositae.

Adhuc. Formae quae per se non subsistunt, non possunt per se agere, agunt autem composita per eas. Si igitur naturae intellectuales huiusmodi formae essent, sequeretur quod ipsae non intelligerent, sed composita ex eis et materia. Et sic intelligens esset compositum ex materia et forma. Quod est impossibile, ut ostensum est (c. praec.).

Amplius. Si intellectus esset forma in materia et non per se subsistens, sequeretur quod id quod recipitur in intellectu reciperetur in materia; huiusmodi enim formae quae habent esse materia obligatum, non recipiunt aliquid quod in materia non recipiatur. Cum igitur receptio formarum in intellectu non sit receptio formarum in materia, impossibile est quod intellectus sit forma materialis.

Praeterea. Dicere quod intellectus sit forma non subsistens sed materiae immersa, idem est secundum rem et si dicatur quod intellectus sit compositus ex materia et forma, differt autem solum secundum nomen: nam primo modo, dicetur intellectus ipsa

forma compositi; secundo vero modo, dicetur intellectus ipsum compositum. Si igitur falsum est intellectum esse compositum ex materia et forma (c. praec.), falsum erit quod sit forma non subsistens sed materialis.

al entendimiento la forma del compuesto, y en el segundo, el compuesto mismo. Si, pues, es falso que el entendimiento está compuesto de materia y forma, falso será también que sea una forma material, no subsistente.

CAPITULUM LII

Quod in substantiis intellectualibus creatis differt esse et quod est

CAPITULO LII

En las substancias intelectuales creadas son distintas la esencia y la existencia

Non est autem opinandum quod, quamvis substantiae intellectuales non sint corporeae, nec ex materia et forma compositae, nec in materia existentes sicut formae materiales, quod propter hoc divinae simplicitati adaequentur. Invenitur enim in eis aliqua compositio ex eo quod non est idem in eis "esse" et "quod est".

Si enim esse est subsistens, nihil praeter ipsum esse ei adiungitur. Quia etiam in his quorum esse non est subsistens, quod inest existenti praeter esse eius, est quidem existenti unitum, non autem est unum cum esse eius, nisi per accidens, inquantum est unum subiectum habens esse et id quod est praeter esse: sicut patet quod Sorti, praeter suum esse substantiale, inest album, quod quidem diversum est ab eius esse substantiali; non enim idem est esse Sortem et esse album, nisi per accidens. Si igitur non sit esse in aliquo subiecto, non remanebit aliquis modus quo possit ei uniri illud quod est praeter esse. Esse autem, inquantum est esse, non potest esse diversum: potest autem diversificari per aliquid quod est praeter esse; sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud ergo quod est esse subsistens, non potest esse nisi unum tantum. Ostensum est (l. I, c. 22) autem quod Deus est

Aunque las substancias espirituales no son corpóreas, ni están compuestas de materia y forma, ni existen en la materia como formas materiales, no por ello se ha de pensar que se adecuen a la simplicidad divina, pues hay en ellas cierta composición resultante de la diferencia entre su existencia y su esencia.

Si un ser es subsistente, nada se le puede añadir que no sea su propia esencia. Porque incluso en aquellas cosas que no son subsistentes, lo que en ellas se da y no pertenece a la esencia está ciertamente unido a ellas, pero no forma una sola cosa con su esencia sino accidentalmente, en cuanto es un solo sujeto el que tiene la esencia y lo que hay además de ella; por ejemplo, a Sócrates, además de su ser substancial, se le añade la blancura, la cual es ciertamente diversa de su ser substancial, porque no es lo mismo ser Sócrates y ser blanco, a no ser accidentalmente. Luego, si la esencia no estuviese en sujeto alguno, no habría modo de unirle lo que es aparte de la misma, pues el ser, en cuanto tal, no admite diversidad.

Puede, sin embargo, distinguirse por algo sobreañadido; así, el ser de la piedra difiere del ser del hombre. Por lo tanto, lo que es por sí subsistente no puede ser sino uno. Demostróse ya que Dios es su ser sub-

sistente. En consecuencia, nada fuera de El puede ser su esencia. Conviene, pues, que en toda substancia existente, excluido Dios, una cosa sea la esencia y otra la existencia.

La naturaleza común, considerada en abstracto, no puede ser más que una, aunque pueden hallarse muchos que tengan dicha naturaleza. Pues si la naturaleza "animal" subsistiera absolutamente separada, carecería de los atributos del hombre y también de los del buey, y no sería solamente animal, sino hombre o buey, porque, suprimidas las diferencias constitutivas de las especies, la naturaleza del género resta indivisa, ya que las mismas diferencias que constituyen las especies son las que dividen el género. Así, pues, si el "ente" es común, a modo de género, el ente particular subsistente por sí no puede ser más que uno. Pero si no se especifica por las diferencias, como sucede al género, sino que se individualiza por las notas concretas de este o de aquel ente —como en verdad sucede—, podemos concluir con mayor razón que este ente concreto y subsistente por sí no puede ser más que uno. Conclúyese, pues, que, siendo Dios el concreto subsistente, nada fuera de El es su ser.

Es imposible que existan dos seres absolutamente infinitos, porque el ser que es absolutamente infinito incluye toda la perfección de ser; y así, si a los dos se atribuyera la infinitud, no se hallaría en qué distinguir al uno del otro. Y como el ser subsistente debe ser infinito, pues no está limitado por ningún sujeto recipiente, por eso es imposible que haya otro ser subsistente fuera del primero.

Si se da algo que sea subsistente por sí, nada le convendrá sino lo propio del ente en cuanto tal, pues lo que se predica de otro no esencialmente, sino porque está en él, conviénele sólo accidentalmente por ser sujeto; de ahí que, si se le considera separado del sujeto, en modo alguno le conviene. Ahora bien; tener razón

suum esse subsistens. Nihil igitur aliud praeter ipsum potest esse suum esse. Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et esse eius.

Amplius. Natura communis, si separata intelligatur, non potest esse nisi una: quamvis habentes naturam illam plures possint inveniri. Si enim natura "animalis" per se separata subsisteret, non haberet ea quae sunt hominis vel quae sunt bovis: iam enim non esset "animal" tantum, sed homo vel bos. Remotis autem differentiis constitutivis specierum, remanet natura generis indivisa: quia eaedem differentiae quae sunt constitutiva specierum, sunt divisivae generis. Sic igitur, si hoc ipsum quod est esse sit commune sicut genus, esse separatum per se subsistens non potest esse nisi unum. Si vero non dividatur differentiis, sicut genus, sed per hoc quod est huius vel illius esse, ut veritas habet; magis est manifestum quod non potest esse per se existens nisi unum. Relinquitur igitur quod, cum Deus sit esse subsistens, nihil aliud praeter ipsum est suum esse.

Adhuc. Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum: esse enim quod omnino est infinitum, omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic, si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum: quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse subsistens praeter primum.

Item. Si sit aliquod esse per se subsistens, nihil competit ei nisi quod est entis inquantum est ens: quod enim dicitur de aliquo non inquantum huiusmodi, non convenit ei nisi per accidens, ratione subiecti; unde, si separatum a subiecto ponatur, nullo modo ei competit. Esse autem ab alio causatum non competit enti inquan-

tum est ens: alias omne ens esset ab alio causatum; et sic oporteret procedere in infinitum in causis, quod est impossibile, ut supra (l. 1, c. 13) ostensum est. Illud igitur esse quod est subsistens, oportet quod sit non causatum. Nullum igitur ens causatum est suum esse.

Amplius. Substantia uniuscuiusque est ei per se et non per aliud: unde esse lucidum actu non est de substantia aeris, quia est ei per aliud. Sed cuilibet rei creatae suum esse est ei per aliud: alias non esset causatum. Nullius igitur substantiae creatae suum esse est sua substantia.

Item. Cum omne agens agat inquantum est actu, primo agenti, quod est perfectissimum, competit esse in actu perfectissimo modo. Tanto autem aliquid est perfectius in actu quanto talis actus est in via generationis posterior: actus enim est tempore potentia posterior in uno et eodem quod de potentia ad actum procedit. Perfectius quoque est in actu quod est ipse actus quam quod est habens actum: hoc enim propter illud actu est. His igitur sic positis, constat ex supra (l. 1, c. 13) ostensis quod Deus solus est primum agens. Sibi ergo soli competit esse in actu perfectissimo modo, ut scilicet sit ipse actus perfectissimus. Hoc autem est esse, ad quod generatio et omnis motus terminatur: omnis enim forma et actus est in potentia antequam esse acquirat. Soli igitur Deo competit quod sit ipsum esse: sicut soli competit quod sit primum agens.

Amplius. Ipsum esse competit primo agenti secundum propriam naturam: esse enim Dei est eius substantia ut supra (l. 1, c. 22) ostensum est. Quod autem competit alicui secundum propriam naturam suam, non convenit aliis nisi per modum participationis: sicut calor aliis corporibus ab igne. Ipsum igitur esse competit omnibus aliis a primo agente per

de efecto, no puede convenirle al ente en cuanto tal, porque entonces todo en absoluto tendría razón de efecto, y, por tanto, en el orden de las causas habría que proceder indefinidamente, lo cual es imposible. Luego el ente subsistente no puede tener razón de efecto, y, consiguientemente, en ningún efecto se identifican esencia y existencia.

Lo substancial de cada cosa está insertado en ella y no le viene de otro; así, ser actualmente luminoso no es de la substancia del aire, porque lo recibe de otro. Es así que toda cosa creada recibe el ser de otro, pues de lo contrario no sería causada. Luego en ninguna substancia creada se identifican la existencia y la esencia.

Como todo agente obra en cuanto está en acto, al primer agente, que es perfectísimo, le convendrá estar en acto perfectísimo. Una cosa está más perfectamente en acto cuando tal acto está más próximo al fin de la generación; porque, en todo tránsito de potencia al acto, el acto es temporalmente posterior a la potencia. Además, más perfectamente está en acto el acto mismo que aquello que lo posee, pues a él debe su actualidad. Supuesto esto y constando, por lo dicho anteriormente (l. 1, capítulo 13), que sólo Dios es el primer agente, dedúcese que sólo a El conviene estar en acto perfectísimo, es decir, ser acto perfectísimo. El es, pues, el ser en quien termina toda generación y todo movimiento; pues tanto la forma como el acto están en potencia mientras no reciben el ser. Luego únicamente a Dios le pertenece ser su existencia, como únicamente le pertenece ser el primer agente.

Además, la existencia conviénele al primer agente en virtud de su propia naturaleza; pues el ser de Dios es su substancia, como ya se demostró (l. 1, c. 22). Ahora bien, lo que conviene a uno en virtud de su propia naturaleza no conviene a otros sino a modo de participación, así como el calor se comunica a los cuerpos mediante el fuego. Luego la exis-

tencia dase a todos los demás a modo de participación por el primer agente. Es así que lo que conviene a alguno por participación no es su substancia. En consecuencia, es imposible que la esencia de un ser, excluído el primer agente, sea su existencia.

Por esto, en el tercer capítulo del Exodo se consigna como nombre propio de Dios "el que es", porque propiedad exclusiva suya es que la esencia sea su misma existencia.

participationem quandam. Quod autem competit alicui per participationem, non est substantia eius. Impossibile est igitur quod substantia alterius entis praeter agens primum sit ipsum esse.

Hinc est quod Exodi 3,14 proprium nomen Dei ponitur esse "qui est": quia eius solius proprium est quod sua substantia non sit aliud quam suum esse.

CAPITULUM LIII

Quod in substantiis intellectualibus creatis est actus et potentia

CAPITULO LIII

En las substancias intelectuales creadas hay acto y potencia

De lo dicho se infiere claramente que en las substancias intelectuales creadas hay composición de acto y potencia.

Doquier se hallan dos cosas de las cuales una es complemento de la otra, la relación existente entre ambas es como la relación de la potencia al acto, pues nada se completa sino por el propio acto. Es así que en la substancia intelectual creada se encuentran dos cosas, a saber, la substancia tal y su existencia, que no es la misma substancia, como ya se demostró (c. 52). Porque la existencia es el complemento de la substancia existente, ya que una cosa está en acto en cuanto tiene existencia. Dedúcese, pues, que en cualquiera de dichas substancias hay composición de acto y potencia.

Lo que hay en otro por causa del agente debe ser acto, pues propio del agente es dar actualidad a las cosas. Ya se demostró anteriormente (c. 15) que todas las substancias creadas reciben el ser del primer agente, y que tales substancias son causadas, porque reciben el ser de otro. Luego el ser está en la substancias creadas como un acto de las mismas. Ahora bien, lo que recibe al acto es potencia,

Ex hoc autem evidenter apparet quod in substantiis intellectualibus creatis est compositio actus et potentiae.

In quocumque enim inveniuntur aliqua duo quorum unum est complementum alterius, proportio unius eorum ad alterum est sicut proportio potentiae ad actum: nihil enim completur nisi per proprium actum. In substantia autem intellectuali creata inveniuntur duo: scilicet substantia ipsa; et esse eius, quod non est ipsa substantia, ut ostensum est (c. praec.). Ipsum autem esse est complementum substantiae existentis: unumquodque enim actu est per hoc quod esse habet. Relinquitur igitur quod in qualibet praedictarum substantiarum sit compositio actus et potentiae.

Amplius. Quod inest alicui ab agente, oportet esse actum: agentis enim est facere aliquid actu. Ostensum est autem supra (c. 15) quod omnes aliae substantiae habent esse a primo agente: et per hoc ipsae substantiae causatae sunt quod esse ab alio habent. Ipsum igitur esse inest substantiis causatis ut quidam actus ipsarum. Id autem cui actus inest, potentia est; nam actus, inquantum huiusmodi, ad potentiam re-

fertur. In qualibet igitur substantia creata est potentia et actus.

Item. Omne participans aliquid comparatur ad ipsum quod participatur ut potentia ad actum: per id enim quod participatur fit participans actu tale. Ostensum autem est supra (c. 15) quod solus Deus est essentialiter ens, omnia autem alia participant ipsum esse. Comparatur igitur substantia omnis creata ad suum esse sicut potentia ad actum.

Praeterea. Assimilatio alicuius ad causam agentem fit per actum: agens enim agit sibi simile inquantum est actu. Assimilatio autem cuiuslibet substantiae creatae ad Deum est per ipsum esse, ut supra (c. 6) ostensum est. Ipsum igitur esse comparatur ad omnes substantias creatas sicut actus earum. Ex quo relinquitur quod in qualibet substantia creata sit compositio actus et potentiae.

pues el acto, en cuanto tal, dice relación a la potencia. Luego en cualquier substancia creada hay acto y potencia.

Todo el que participa de algo se compara a aquel de quien participa como la potencia al acto, pues por aquello que participa hácese el participante actualmente tal. Como ya se demostró anteriormente (c. 15) que Dios es esencialmente ser y que todo lo demás participa el ser, síguese, pues, que toda substancia creada se compara a su propio ser como la potencia al acto.

La semejanza de una cosa con su causa agente se realiza mediante el acto, pues el agente produce un semejante a sí en cuanto está en acto. Es así que la semejanza de cualquier substancia creada con Dios es mediante el ser, como arriba se demostró (c. 6). Luego, comparativamente, para todas las substancias creadas el ser es su acto. Y de esto se sigue que en toda substancia creada hay composición de acto y potencia.

CAPITULUM LIV

Quod non est idem componi ex substantia et esse, et materia et forma

CAPITULO LIV

No es lo mismo estar compuesto de esencia y existencia que de materia y forma

Non est autem eiusdem rationis compositio ex materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.

Primo quidem, quia materia non est ipsa substantia rei, nam sequeretur omnes formas esse accidentia, sicut antiqui Naturales opinabantur: sed materia est pars substantiae.

Secundo autem quia ipsum esse non est proprius actus materiae, sed substantiae totius. Eius

No obedece a la misma razón la composición de materia y forma que la de esencia y existencia, aunque ambas consten de potencia y acto.

En primer lugar, porque la materia no es la substancia de la cosa, pues de ello se seguiría que todas las formas serían accidentes, como opinaban los antiguos naturalistas. Por el contrario, la materia es parte de la substancia.

En segundo lugar, porque el ser no es el acto propio de la materia,

sino del todo substancial. Porque el ser es acto de lo que podemos decir que "es", pues no se dice el ser sólo de la materia, sino del todo. Luego no puede decirse que la materia "es", sino que la substancia es lo que es.

En tercer lugar, porque tampoco la forma es el ser, aunque entre ambos haya cierto orden; pues la forma, comparada con el ser, es como la "luz" comparada con la "iluminación" o la "blancura" con el hecho de "blanquear".

Además, porque el ser con respecto a la forma es acto. Por eso, en los compuestos de materia y forma, la forma es el principio de ser, porque es el complemento de la substancia, cuyo acto es el ser; así, la diafanidad es para el aire el principio de lucir, porque le hace sujeto propio de la luz.

Luego en los compuestos de materia y forma, ni la materia ni la forma, separadamente, pueden significar lo que existe ni tampoco el ser. Sin embargo, puede decirse que la forma es aquello "por lo que es" una cosa, puesto que es el principio de ser; y la substancia toda, "lo que es"; y el ser, lo que hace que una substancia se denomine "ente".

Pero en las substancias intelectuales, que no están compuestas de materia y forma, como ya se probó (capítulos 50 y 51), y cuya forma es substancia subsistente, la forma es "lo que es"; y el ser, su acto; y "por lo que es", la substancia intelectual.

De ahí que en ellas hay sola composición de acto y potencia, o sea, de substancia y ser, llamada por algunos composición de "lo que es" y "ser" o de "lo que es" y "por lo que es" la substancia.

Sin embargo, en las substancias compuestas de materia y forma hay una doble composición de acto y potencia: la primera, de la misma substancia, que está compuesta de materia y forma; la segunda, de la substancia ya compuesta y del ser, la cual puede también llamarse composición de "lo que es" y "ser" o de "lo que es" y "por lo que es" la substancia.

Esto, pues, manifiesta que la composición de acto y potencia comprende más que la composición de materia y forma. Luego la materia y la forma dividen la substancia natural, mientras que la potencia y el acto dividen al ser común. Y por esto, cuanto se deriva de la división de potencia y acto, en cuanto tales, es común a las substancias materiales e inmateriales creadas, como "recibir" o "ser recibido", "perfeccionar" o "ser perfeccionado". Por el contrario, cuanto es propio de la materia y de la forma, en cuanto tales, como "ser engendrado" y "corromperse" y otras cosas parecidas, esto es exclusivo de las substancias materiales y en modo alguno conviene a las substancias inmateriales creadas.

enim actus est esse de quo possumus dicere quod "sit". Esse autem non dicitur de materia, sed de toto. Unde materia non potest dici quod "est", sed ipsa substantia est id quod est.

Tertio, quia nec forma est ipsum esse, sed se habent secundum ordinem: comparatur enim forma ad ipsum esse sicut "lux" ad "lucere", vel "albedo" ad "album esse".

Deinde quia ad ipsam etiam formam comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cuius actus est ipsum esse: sicut diaphanum est aeri principium lucendi quia facit eum proprium subiectum luminis.

Unde in compositis ex materia et forma nec materia nec forma potest dici ipsum quod est, nec etiam ipsum esse. Forma tamen potest dici "quo est", secundum quod est essendi principium; ipsa autem tota substantia est ipsum "quod est"; et ipsum esse est quo substantia denominatur "ens".

In substantiis autem intellectualibus, quae non sunt ex materia et forma compositae, ut ostensum est (cc. 50, 51), sed in eis ipsa forma est substantia subsistens, forma est "quod est", ipsum autem esse est actus et "quo est".

Et propter hoc in eis est unica tantum compositio actus et potentiae, quae scilicet est ex substantia et esse, quae a quibusdam dicitur ex "quod est" et "esse"; vel ex "quod est" et "quo est".

In substantiis autem compositis ex materia et forma est duplex compositio actus et potentiae: prima quidem ipsius substantiae, quae componitur ex materia et forma; secunda vero ex ipsa substantia iam composita et esse; quae etiam potest dici ex "quod est" et "esse"; vel ex "quod est" et "quo est".

Sic igitur patet quod compositio actus et potentiae est in plus quam compositio formae et materiae. Unde materia et forma dividunt substantiam naturalem: potentia autem et actus dividunt ens commune. Et propter hoc quaecumque quidem consequuntur potentiam et actum inquantum huiusmodi, sunt communia substantiis materialibus et immaterialibus creatis: sicut "recipere" et "recipi", "perficere" et "perfici". Quaecumque vero sunt propria materiae et formae inquantum huiusmodi, sicut "generari" et "corrumpi" et alia huiusmodi, haec sunt propria substantiarum materialium, et nullo modo conveniunt substantiis immaterialibus creatis.

CAPITULUM LV

Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles

CAPITULO LV

Las substancias intelectuales son incorruptibles

Ex hoc autem aperte ostenditur quod omnis substantia intellectualis est incorruptibilis.

Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis. Forma enim manente, oportet rem esse: per formam enim substantia fit proprium susceptivum eius quod est esse. Ubi autem non est compositio formae et materiae, ibi non potest esse separatio earundem. Igitur nec corruptio. Ostensum est (c. 50) autem quod nulla substantia intellectualis est composita ex materia et forma. Nulla igitur substantia intellectualis est corruptibilis.

De lo dicho se infiere claramente que toda substancia intelectual es incorruptible.

Toda corrupción es por separarse la forma de la materia; corrupción "simple", por separación de la forma substancial, y corrupción parcial, por separación de la forma accidental. Porque, mientras permanece la forma, permanece también la cosa, ya que por la forma hácese la substancia recipiente propio del ser. Pero donde no hay composición de forma y materia no puede haber separación de ambas, como tampoco corrupción. Como ya se demostró (capítulo 50) que ninguna substancia intelectual está compuesta de materia y forma, luego ninguna substancia intelectual es corruptible.

Lo que pertenece por sí a un ser, siempre, necesaria e inseparablemente, estará unido a él; por ejemplo, la redondez está en el círculo esencialmente y en la campana accidentalmente; por eso es posible que la campana deje de ser redonda, pero que el círculo no sea redondo es imposible. Mas ser "por sí" se deriva de la forma, porque "por sí" entendemos lo que es el ser "en cuanto tal"; y cada cual según tiene la forma tiene el ser. Luego las substancias que no son simples formas pueden ser privadas del ser en cuanto pierden la forma; así como la campana pierde la rotundidad al dejar de ser redonda. Sin embargo, las substancias que son simples formas nunca pueden ser privadas del ser, del mismo modo que, si una substancia fuera círculo, jamás dejaría de ser redonda. Quedó ya demostrado (c. 51) que las substancias intelectuales son simples formas subsistentes. Luego es imposible que dejen de ser. Por tanto, son incorruptibles.

En toda corrupción, excluído el acto, permanece la potencia, pues nada se corrompe hasta llegar a la nada absoluta, como nada se engendra de la nada absoluta. En las substancias intelectuales, como se dijo (c. 53), el acto es el ser y la substancia es como la potencia. Luego, si la substancia intelectual se corrompe, permanecerá después de su corrupción. Esto es radicalmente imposible. Luego toda substancia intelectual es incorruptible.

En todo cuanto se corrompe debe haber potencia para no ser, porque, si hay algo que carezca de potencia para no ser, en modo alguno será corruptible. En la substancia intelectual no hay potencia para no ser. Pues está claro, por lo ya dicho (capítulo 54), que la substancia completa es el recipiente propio del ser. Ahora bien, el recipiente propio de un acto de tal manera se compara como potencia a dicho acto, que en modo alguno está en potencia para su contrario. Así, por ejemplo, el fuego de

Amplius. Quod per se alicui competit, de necessitate et semper et inseparabiliter ei inest: sicut "rotundum" per se quidem inest circulo, per accidens autem aeri; unde aes quidem fieri non rotundum est possibile, circulum autem non esse rotundum est impossibile. Esse autem per se consequitur ad formam: "per se" enim dicimus "secundum quod ipsum" [1]; unumquodque autem habet esse secundum quod habet formam. Substantiae igitur quae non sunt ipsae formae, possunt privari esse, secundum quod amittunt formam: sicut aes privatur rotunditate secundum quod desinit esse circulare. Substantiae vero quae sunt ipsae formae, nunquam possunt privari esse: sicut, si aliqua substantia esset circulus, nunquam posset fieri non rotunda. Ostensum est autem supra (c. 51) quod substantiae intellectuales sunt ipsae formae subsistentes. Impossibile est igitur quod esse desinant. Sunt igitur incorruptibiles.

Adhuc. In omni corruptione, remoto actu, manet potentia: non enim corrumpitur aliquid in omnino non ens, sicut nec generatur aliquid ex omnino non ente. In substantiis autem intellectualibus, ut ostensum est (c. 53), actus est ipsum esse, ipsa autem substantia est sicut potentia. Si igitur substantia intellectualis corrumpatur, remanebit post suam corruptionem. Quod est omnino impossibile. Omnis igitur substantia intellectualis est incorruptibilis.

Item. In omni quod corrumpitur, oportet quod sit potentia ad non esse. Si quid igitur est in quo non est potentia ad non esse, hoc non potest esse corruptibile. In substantia autem intellectuali non est potentia ad non esse. Manifestum est enim ex dictis (c. praec.) quod substantia completa est proprium susceptivum ipsius esse. Proprium autem susceptivum alicuius actus ita comparatur ut potentia ad actum illum quod nullo modo est in potentia ad oppositum: sicut ignis ita comparatur ad calorem ut po-

[1] I *Poster.*, 4, 9; 73 b.

tentia ad actum quod nullo modo est in potentia ad frigus. Unde nec in ipsis substantiis corruptibilibus est potentia ad non esse in ipsa substantia completa nisi ratione materiae. In substantiis autem intellectualibus non est materia, sed ipsae sunt substantiae completae simplices. Igitur in eis non est potentia ad non esse. Sunt igitur incorruptibiles.

Praeterea. In quibuscumque est compositio potentiae et actus, id quod tenet locum primae potentiae, sive primi subiecti, est incorruptibile: unde etiam in substantiis corruptibilibus materia prima est incorruptibilis. Sed in substantiis intellectualibus id quod tenet locum primae potentiae et subiecti, est ipsa earum substantia completa. Igitur substantia ipsa est incorruptibilis. Nihil autem est corruptibili nisi per hoc quod sua substantia corrumpitur. Igitur omnes intellectuales naturae sunt incorruptibiles.

Amplius. Omne quod corrumpitur vel corrumpitur per se, vel corrumpitur per accidens. Substantiae autem intellectuales non possunt per se corrumpi. Omnis enim corruptio est a contrario. Agens enim, cum agat secundum quod est ens actu, semper agendo ducit ad aliquod esse actu. Unde, si per huiusmodi esse actu aliquid corrumpatur desinens esse actu, oportet quod hoc contingat per contrarietatem eorum ad invicem: nam "contraria sunt quae mutuo se expellunt" [2]. Et propter hoc oportet omne quod corrumpitur per se, vel habere contrarium, vel esse ex contrariis compositum. Neutrum autem horum substantiis intellectualibus convenit. Cuius signum est, quia in intellectu ea etiam quae secundum suam naturam sunt contraria, desinunt esse contraria: album enim et nigrum in intellectu non sunt contraria; non enim se expellunt, immo magis se consequuntur, per intellectum enim unius eorum intelligitur aliud. Substantiae igitur intellectuales non sunt corrup-

[2] Cf. *Categ.*, 8, 6; 11 b.

tal modo dice relación al calor, como la potencia al acto, que nunca estará en potencia con respecto al frío. Por donde se ve que ni en las substancias corruptibles hay en la substancia completa potencia para no ser si no es por razón de la materia. Pero en las substancias intelectuales no hay materia, porque son substancias completas simples. Luego en ellas no hay potencia para no ser y son, en consecuencia, incorruptibles.

En todo cuanto hay composición de potencia y acto, lo que ocupa el lugar de primera potencia, o de primer sujeto, es incorruptible; de ahí que incluso en las substancias corruptibles la materia prima sea incorruptible. Mas en las substancias intelectuales lo que ocupa el lugar de primera potencia y de primer sujeto es su propia substancia completa. Luego tal substancia es incorruptible. Porque en tanto una cosa es corruptible en cuanto su substancia se corrompe. Luego todas las naturalezas intelectuales son incorruptibles.

Todo lo que se corrompe, bien se corrompe "por sí" o bien accidentalmente. Las substancias intelectuales no pueden corromperse por sí, porque toda corrupción se origina por su contrario. En efecto, como el agente en tanto obra en cuanto está en acto, obrando, terminará siempre en un ser actual. Por consiguiente, si en virtud de este ser actual se corrompe algo, cesando de estar en acto, es necesario que esto suceda por su recíproca contrariedad, "pues son contrarios los que mutuamente se repelen". Y por esto, todo lo que se corrompe por sí o ha de tener contrario o de contrarios estar compuesto. Ni lo uno ni lo otro es aplicable a las substancias intelectuales. La razón es porque en el entendimiento las cosas que según su naturaleza son contrarias dejan de ser contrarias; por ejemplo, en el entendimiento, lo blanco y lo negro no son contrarios, pues no se repelen, antes bien, mejor se relacionan, ya que por la intelección de uno se entiende el otro. Luego las subs-

tancias intelectuales no son por sí corruptibles. E, igualmente, tampoco lo son accidentalmente. Pues de este modo se corrompen los accidentes y las formas no subsistentes. Demostróse ya anteriormente que las substancias intelectuales son subsistentes (c. 51). Por tanto, son absolutamente incorruptibles.

La corrupción es una mutación, la cual ha de ser el término de un movimiento, como ya se probó ("Fís.", VI). Luego todo lo que se corrompe debe moverse. Y está demostrado ("Fís.", VI) que todo lo que se mueve es cuerpo. En consecuencia, todo lo que se corrompe debe ser cuerpo, si se corrompe de por sí; o bien alguna forma o cualidad corporal dependiente del cuerpo, si se corrompe accidentalmente. Mas las substancias intelectuales ni son cuerpo ni cualidades o formas dependientes del cuerpo. Luego no se corrompen ni por sí ni accidentalmente. Son, por tanto, absolutamente incorruptibles.

Todo lo que se corrompe corrómpese porque padece algo, pues la corrupción implica cierta pasividad. Mas ninguna substancia intelectual puede padecer una alteración tal que la lance a la corrupción. "Pues padecer es un cierto recibir". Ahora bien, lo que es recibido en la substancia intelectual ha de recibirse en conformidad con su modo de ser, es decir, inteligiblemente. Y pues lo que es recibido de este modo en la substancia intelectual, en vez de corromperla, la perfecciona, porque lo inteligible es la perfección del inteligente. Luego la substancia intelectual es incorruptible.

Como lo sensible es objeto del sentido, así lo inteligible es objeto del entendimiento. Mas el sentido no se corrompe por propia corrupción, sino por extralimitación de su objeto. Por ejemplo, la vista, por objetos demasiado brillantes, y el oído, por sonidos extraordinarios, etc. Pero digo "por propia corrupción", porque el sentido puede corromperse accidentalmente a

tibiles per se. — Similiter autem neque per accidens. Sic enim corrumpuntur accidentia et formae non subsistentes. Ostensum autem est supra (c. 51) quod substantiae intellectuales sunt subsistentes. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Adhuc. Corruptio est mutatio quaedam. Quam oportet esse terminum motus, ut in "Physicis" (l. 5, c. 1; 224 a) est probatum. Unde oportet quod omne quod corrumpitur moveatur. Ostensum est autem in Naturalibus [3] quod omne quod movetur est corpus. Oportet igitur omne quod corrumpitur esse corpus, si per se corrumpatur: vel aliquam formam seu virtutem corporis a corpore dependentem, si corrumpatur per accidens. Substantiae autem intellectuales non sunt corpora, neque virtutes seu formae a corpore dependentes. Ergo neque per se neque per accidens corrumpuntur. Sunt igitur omnino incorruptibiles.

Item. Omne quod corrumpitur, corrumpitur per hoc quod aliquid patitur: nam et ipsum corrumpi est quoddam pati. Nulla autem substantia intellectualis potest pati tali passione quae ducat ad corruptionem. Nam pati recipere quoddam est. Quod autem recipitur in substantia intellectuali, oportet quod recipiatur in ea per modum ipsius, scilicet intelligibiliter. Quod vero sic in substantia intellectuali recipitur, est perficiens substantiam intellectualem, et non corrumpens eam: intelligibile enim est perfectio intelligentis. Substantia igitur intelligens est incorruptibilis.

Praeterea. Sicut sensibile est obiectum sensus, ita intelligibile est obiectum intellectus. Sensus autem propria corruptione non corrumpitur nisi propter excellentiam sui obiecti: sicut visus a valde fulgidis, et auditus a fortibus sonis, et sic de aliis. Dico autem "propria corruptione": quia sensus corrumpitur etiam per accidens propter corruptionem subiecti. Qui tamen modus corruptio-

[3] VI *Phys.*, 4, 1; 234 b.

nis non potest accidere intellectui: cum non sit actus corporis ullius quasi a corpore dependens, ut supra (c. 51) ostensum est. Patet autem quod nec corrumpitur per excellentiam sui obiecti: quia qui intelligit valde intelligibilia, non minus intelligit minus intelligibilia, sed magis. Intellectus igitur nullo modo est corruptibilis.

Amplius. Intelligibile est propria perfectio intellectus: unde "intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum" [4]. Quod igitur convenit intelligibili inquantum est intelligibile, oportet convenire intellectui inquantum huiusmodi: quia perfectio et perfectibile sunt unius generis. Intelligibile autem, inquantum est intelligibile, est necessarium et incorruptibile: necessaria enim perfecte sunt intellectu cognoscibilia; contingentia vero, inquantum huiusmodi, non nisi deficienter; habetur enim de eis non scientia, sed "opinio"; unde et corruptibilium intellectus scientiam habet secundum quod sunt incorruptibilia, inquantum scilicet sunt universalia. Oportet igitur intellectum esse incorruptibilem.

Adhuc. Unumquodque perficitur secundum modum suae substantiae. Ex modo igitur perfectionis alicuius rei potest accipi modus substantiae ipsius. Intellectus autem non perficitur per motum, sed per hoc quod est extra motum existens: perficimur enim secundum intellectivam animam scientia et prudentia, sedatis permutationibus et corporalibus et animae passionum; ut patet per Philosophum, in VII "Physicorum" (c. 3, 7; 247 b). Modus igitur substantiae intelligentis est quod esse suum sit supra motum, et per consequens supra tempus. Esse autem cuiuslibet rei corruptibilis subiacet motui et tempori. Impossibile est igitur substan-

causa de la corrupción del sujeto. Mas esta clase de corrupción no puede afectar al entendimiento, porque él no es acto de ningún cuerpo, cual si del cuerpo dependiera, como ya se dijo (c. 51). Es, además, evidente que tampoco el entendimiento se corrompe por extralimitación de su objeto; porque quien entiende lo supremo en los grados de inteligibilidad, no menos, sino mejor entiende lo de los grados inferiores. Luego el entendimiento en modo alguno es corruptible.

Ser inteligible es la perfección propia del entendimiento: de ahí que entendimiento en acto e inteligible en acto sean una misma cosa. Luego lo que conviene al inteligible, en cuanto inteligible, debe convenir al entendimiento en cuanto tal, porque perfección y perfectible pertenecen al mismo género. Es así que el inteligible, en cuanto inteligible, es necesario e incorruptible; las cosas necesarias son perfectamente cognoscibles por el entendimiento, mientras que las contingentes, como contingentes, no lo son sino deficientemente, ya que de éstas no tenemos ciencia, sino "opinión". Luego el entendimiento posee la ciencia de las cosas corruptibles consideradas como incorruptibles, o sea, universalmente. Por tanto, el entendimiento debe ser incorruptible.

La perfección de las cosas es conforme a la manera de ser de su substancia. Por eso, de la clase de perfección de una cosa deducimos el modo de ser de su substancia. Mas el entendimiento no se perfecciona por el movimiento, sino precisamente por hallarse al margen del mismo; porque nos perfeccionamos en la parte intelectiva del alma por la ciencia y la prudencia, aquietadas las alteraciones y pasiones corporales del alma, como enseña el Filósofo ("Físicos", VII). Luego el modo de perfección de la substancia inteligente es que su ser esté sobre el movimiento y, por consiguiente, sobre el tiempo. Sin embargo, el ser de cualquier cosa corruptible está sujeto al movimiento y al tiempo. Luego es imposible

[4] III *De anima*, 4, 12; 429 b.

que la substancia inteligente sea corruptible.

Es imposible que un deseo natural sea vano, "pues la naturaleza nada hace en balde". Mas cualquier ser inteligente desea una existencia perpetua, no sólo en atención a la especie, sino también en atención al individuo. Lo que se demuestra de esta manera: En ciertos seres el apetito natural procede de la aprehensión: así, el lobo desea naturalmente la matanza de aquellos animales de que se nutre, y el hombre desea naturalmente la felicidad. En otros, sin embargo, no procede de la aprehensión, sino de la simple inclinación de sus principios naturales, que en algunos se denomina "apetito natural"; de este modo, lo pesado tiende a estar abajo. Pues de ambas maneras se encuentra en las cosas el deseo natural de ser. Y prueba de ello es que no sólo las que carecen de conocimiento resisten a los elementos de corrupción en virtud de sus principios naturales, sino que también los que tienen conocimiento resisten a los mismos en conformidad con su manera de conocer. Las cosas privadas de conocimiento, cuyos principios tienen la virtud de conservar el ser a perpetuidad, de modo que permanecerían siempre las mismas en cuanto al número, desean un ser perpetuo, idéntico incluso numéricamente. Sin embargo, aquellas cuyos principios no poseen tal virtud, sino sólo la de conservar el ser perpetuo según la misma especie, apetecen naturalmente de este modo la perpetuidad. Semejante diferencia debe encontrarse en aquellos que tienen el deseo de ser con conocimiento del mismo. Así, los que conocen el ser como instante presente desean el ser como instante presente, y no siempre, porque no aprehenden el ser sempiterno. Sin embargo, desean el ser perpetuo de la especie, aunque inconscientemente, porque la virtud de engendrar, que a ello se ordena, es antecedente y no sujeta al conocimiento. Por otra parte, los que conocen el ser

tiam intelligentem esse corruptibilem.

Praeterea. Impossibile est naturale desiderium esse inane: "natura enim nihil facit frustra"[5]. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum. Quod sic patet. Naturalis enim appetitus quibusdam quidem inest ex apprehensione: sicut lupus naturaliter desiderat occisionem animalium ex quibus pascitur, et homo naturaliter desiderat felicitatem. Quibusdam vero absque apprehensione, ex sola inclinatione naturalium principiorum, quae "naturalis appetitus" in quibusdam dicitur: sicut grave appetit esse deorsum. Utroque autem modo inest rebus naturale desiderium essendi: cuius signum est quia et ea quae cognitione carent, resistunt corrumpentibus secundum virtutem suorum principiorum naturalium; et ea quae cognitionem habent, resistunt eisdem secundum modum suae cognitionis. Illa igitur cognitione carentia quorum principiis inest virtus ad conservandum esse perpetuum ita quod maneant semper eadem secundum numerum, naturaliter appetunt esse perpetuum etiam secundum idem numero. Quorum autem principia non habent ad hoc virtutem, sed solum ad conservandum esse perpetuum secundum idem specie, etiam sic naturaliter appetunt perpetuitatem. Hanc igitur differentiam oportet et in his inveniri quibus desiderium essendi cum cognitione inest: ut scilicet illa quae non cognoscunt esse nisi ut nunc, desiderant esse ut nunc; non autem semper, quia esse sempiternum non apprehendunt. Desiderant tamen esse perpetuum speciei: tamen absque cognitione; quia virtus generativa, quae ad hoc deservit, praeambula est, et non subiacens cognitioni. Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficiant.

[5] II *De caelo*, III; 291 b.

Adhuc. Quaecumque incipiunt esse et desinunt, per eandem potentiam habent utrumque: eadem enim est potentia ad esse et ad non esse. Sed substantiae intelligentes non potuerunt incipere esse nisi per potentiam primi agentis: non enim sunt ex materia, quae potuerit praefuisse, ut ostensum est (c. 49 sqq.). Igitur nec est aliqua potentia ad non esse earum nisi in primo agente, secundum quod potest non influere eis esse. Sed ex hac sola potentia nihil potest dici corruptibile. Tum quia res dicuntur necessariae et contingentes secundum potentiam quae est in eis, et non secundum potentiam Dei, ut supra (c. 30) ostensum est. Tum etiam quia Deus, qui est institutor naturae, non subtrahit rebus id quod est proprium naturis earum; ostensum est (in hoc c.) autem quod proprium naturis intellectualibus est quod sint perpetuae; unde hoc eis a Deo non subtrahetur. Sunt igitur substantiae intellectuales ex omni parte incorruptibiles.

Hinc est quod in Psalmo (148) "Laudate Dominum de caelis", connumeratis angelis et caelestibus corporibus, subiungitur (v. 6): "Statuit ea in aeternum et in saeculum saeculi", per quod praedictorum perpetuitas designatur.

Dionysius etiam, in IV cap. "De div. nom.", dicit quod "propter divinae bonitatis radios substiterunt intelligibiles et intellectuales substantiae, et sunt et vivunt, et habent vitam indeficientem et imminorabilem, ab universa corruptione et generatione et morte mundae existentes, et elevatae ab instabili et fluxa variatione".

perpetuo y como tal lo aprehenden, deséanlo con natural deseo. Lo que es peculiar de todas las substancias inteligentes. Luego todas las substancias inteligentes apetecen con natural deseo ser siempre y, por tanto, es imposible que dejen de ser.

Quienes comienzan y dejan de ser, en virtud de una misma potencia lo realizan, pues idéntica es la potencia para ser y para no ser. Como las substancias inteligentes no pudieron comenzar a ser sino en virtud de la potencia del primer agente, porque carecen de materia, que las pudiera haber precedido, como se demostró (c. 49); no habrá, pues, en ellas, otra potencia para no ser, como no sea la del primer agente, en cuanto que éste puede no infundirles el ser. Mas, en atención a esta sola potencia, nada puede decirse corruptible, bien porque las cosas se denominan necesarias o contingentes en virtud de su propia potencia y no en virtud de la potencia de Dios, como arriba se demostró (c. 30), o bien porque Dios, que es el fundador de la naturaleza, no arrebata a las cosas lo que es propio de sus naturalezas. Y pues ya está probado que propio de las substancias intelectuales es que sean perpetuas, Dios no se lo substraerá. Luego las substancias intelectuales son absolutamente incorruptibles.

De ahí que en el salmo "Laudate Dominum de caelis", enumerados los ángeles y los cuerpos celestes, se añade: "Los fijó en la eternidad y por los siglos de los siglos", con lo cual se designa la perpetuidad de dichas substancias.

También Dionisio, en el capítulo IV "Sobre los nombres divinos", dice que "por irradiación de la bondad divina subsistieron las substancias inteligibles e intelectuales, y son y viven, y tienen vida indeficiente sin disminución, preservadas de la universal corrupción y generación, y de la muerte, y elevadas sobre la instable e inconstante variación".

CAPITULUM LVI

Per quem modum substantia intellectualis possit corpori uniri

CAPITULO LVI

De qué modo la substancia intelectual puede unirse al cuerpo

Como ya se ha demostrado anteriormente (cc. 49 y 51) que la substancia intelectual no es cuerpo ni tampoco una potencia dependiente de él, queda por averiguar si alguna substancia intelectual pueda unirse al cuerpo.

Es evidente, en primer lugar, que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo "mezclándose".

Pues las cosas que se mezclan deben alterarse mutuamente. Lo que acontece únicamente en aquellas cosas cuya materia es común, las cuales pueden ser recíprocamente activas y pasivas. Como las substancias intelectuales no tienen comunidad de materia con las corporales, pues son inmateriales, como ya se demostró (c. 50), por eso no pueden mezclarse con el cuerpo.

Las cosas que se mezclan, una vez hecha la mezcla, no permanecen en acto, sino sólo en potencia; porque, si permanecieran en acto, no habría mezcla, sino sólo confusión; así, un cuerpo resultante de la mezcla de elementos no es ninguno de ellos. Es imposible que esto suceda con las substancias intelectuales, pues son incorruptibiles, como antes se demostró (c. 55). En consecuencia, ninguna substancia intelectual puede unirse al cuerpo mezclándose.

Es igualmente evidente que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo "por contacto propiamente dicho". Pues el tacto es exclusivo de los cuerpos, ya que tangentes son las cosas "cuyos extremos son simultáneos", como los puntos, las líneas o las superficies, que son los extremos de las cosas. Luego tampoco mediante contacto puede la substancia intelectual unirse al cuerpo.

Cum autem supra (c. 49 sqq.) ostensum sit substantiam intellectualem non esse corpus neque virtutem aliquam a corpore dependentem, restat investigandum utrum aliqua substantia intellectualis corpori possit uniri.

Est autem primo manifestum quod substantia intellectualis non potest corpori uniri "per modum mixtionis".

Quae enim miscentur, oportet ad invicem alterata esse. Quod non contingit nisi in his quorum est materia eadem, quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporalibus: sunt enim immateriales, ut supra (c. 50) ostensum est. Non sunt igitur corpori miscibiles.

Adhuc. Quae miscentur, mixtione iam facta, non manent actu, sed virtute tantum: nam si actu manerent, non esset mixtio, sed confusio tantum; unde corpus mixtum ex elementis nullum eorum est. Hoc autem impossibile est accidere substantiis intellectualibus: sunt enim incorruptibiles, ut supra (c. praec.) ostensum est.

Non igitur potest substantia intellectualis uniri corpori per modum mixtionis.

Similiter autem patet quod substantia intellectualis non potest uniri corpori "per modum contactus proprie sumpti". Tactus enim non nisi corporum est: sunt enim tangentia "quorum sunt ultima simul", ut puncta aut lineae aut superficies, quae sunt corporum ultima. Non igitur per modum contactus substantia intellectualis corpori uniri potest.

Ex hoc autem relinquitur quod neque "continuatione", neque "compositione" aut "colligatione", ex substantia intellectuali et corpore unum fieri possit. Omnia enim haec sine contactu esse non possunt.

Est tamen quidam modus contactus quo substantia intellectualis corpori uniri potest. Corpora enim naturalia tangendo se alterant: et sic ad invicem uniuntur non solum secundum ultima quantitatis, sed etiam secundum similitudinem qualitatis aut formae dum alterans formam suam imprimit in alteratum. Et quamvis, si considerentur solum ultima quantitatis, oporteat in omnibus mutuum esse tactum, tamen, si attendatur ad actionem et passionem, invenientur aliqua esse tangentia tantum et aliqua tacta tantum: corpora enim caelestia tangunt quidem hoc modo elementaria corpora, inquantum ea alterant: non autem tanguntur ab eis, quia ab eis non patiuntur. Si igitur sint aliqua agentia quae quantitatis ultimis non tangant, dicentur nihilominus tangere, inquantum agunt: secundum quem modum dicimus quod contristans nos "tangit". Hoc igitur modo tangendi possibile est uniri substantiam intellectualem corpori per contactum. Agunt enim substantiae intellectuales in corpora et movent ea, cum sint immateriales et magis in actu existentes.

Hic autem tactus non est quantitatis, sed "virtutis". Unde differt hic tactus a tactu corporeo in tribus. Primo quidem, quia hoc tactu id quod est indivisibile potest tangere divisibile. Quod in tactu corporeo non potest accidere: nam puncto non potest tangi nisi indivisibile aliquid. Substantia autem intellectualis, quamvis sit indivisibilis, potest tangere quantitatem divisibilem,

De todo esto se sigue que ni por "continuación", ni "composición", ni "coligación" de la substancia intelectual y del cuerpo se pueda hacer una sola cosa. Porque todo esto es imposible sin contacto.

Hay, sin embargo, cierta clase de contacto mediante el cual la substancia intelectual puede unirse al cuerpo. Los cuerpos naturales, ciertamente, tocándose se alteran; y así únense mutuamente no sólo mediante sus extremos cuantitativos, sino también mediante sus semejanzas de cualidad y de forma, en cuanto que el alterante imprime su forma en el alterado.

Y aunque, con referencia exclusiva a los extremos cuantitativos, deba haber en todos ellos tacto mutuo, sin embargo, refiriéndose a los efectos de acción y pasión, hállanse algunos que sólo son tangentes y otros sólo tocados. Por ejemplo, los cuerpos celestes tocan en realidad de este modo a los cuerpos elementales, en cuanto que los alteran; mas no son tocados por éstos, porque nada sufren de ellos. Si, pues, existen algunos agentes que no tocan los extremos cuantitativos de las cosas, se dirán, no obstante, tangentes en cuanto obran en ellas; de este modo decimos que el entristecido nos "toca". Según este modo de tocar, es posible que la substancia intelectual se una al cuerpo por contacto, porque las substancias intelectuales obran en los cuerpos y los mueven en virtud de su inmaterialidad y mayor permanencia en acto.

Sin embargo, este tacto no es cuantitativo, sino "virtual". De ahí que en tres cosas se diferencia del tacto corpóreo. En primer lugar, ciertamente, porque mediante este tacto lo que es indivisible puede tocar lo divisible. Esto no sucede con el tacto corpóreo: así, con el punto sólo se toca algo indivisible. La substancia intelectual, por el contrario, aunque es indivisible, puede tocar la cantidad divisible, en cuanto obra en ella. Porque la indivisibilidad del

punto no es como la indivisibilidad de la substancia intelectual. En efecto, el punto lo es como término de la cantidad, y por eso tiene un lugar determinado en lo continuo, más allá del cual no puede prolongarse. Mas la substancia intelectual es indivisible en razón de hallarse fuera del género de cantidad. Por eso no se le determina ningún indivisible cuanto para establecer contacto. En segundo lugar, porque el tacto cuantitativo realízase solamente mediante los extremos, mientras que el tacto virtual extiéndese al todo que se toca. Ahora bien, en tanto es tocado un ser en cuanto es afectado o movido; lo cual tiene efecto porque está en potencia. Mas la potencia está en el todo y no únicamente en los extremos. Luego tócase el todo. Esto evidencia la tercera diferencia: porque en el tacto cuantitativo, que se realiza mediante los extremos, el tangente debe ser extrínseco al tocado, y no puede por sí penetrarlo, porque el otro se lo impide. Sin embargo, el tacto virtual, que conviene a las substancias intelectuales, como se realiza en lo íntimo, hace que la substancia tangente esté dentro de lo que toca y lo penetre por sí misma sin obstáculo.

Así, pues, la substancia intelectual puede unirse al cuerpo por contacto virtual. Sin embargo, las cosas que se unen mediante tal contacto no forman una unidad absoluta; son una cosa solamente en orden a la acción y pasión. Esto no es unidad absoluta, pues de este modo "uno" es igual que "ser". Y como ser agente no significa el ser total, síguese que la unidad de acción no es igual a la unidad de ser.

La unidad absoluta entiéndese de tres maneras: o como unidad "indivisible", o como "continua", o en cuanto es "unidad racional". De la substancia intelectual y el cuerpo no puede formarse un uno indivisible, porque dicho uno debe estar compuesto por dos. Además, tampoco puede hacerse un uno continuo, por-

inquantum agit in ipsam. Alio enim modo est indivisibile punctum, et substantia intellectualis. Punctum quidem sicut quantitatis terminus: et ideo habet situm determinatum in continuo, ultra quem porrigi non potest. Substantia autem intellectualis est indivisibilis quasi extra genus quantitatis existens. Unde non determinatur ei indivisibile aliquid quantitatis ad tangendum.— Secundo, quia tactus quantitatis est solum secundum ultima: tactus autem virtutis est ad totum quod tangitur. Sic enim tangitur secundum quod patitur et movetur. Hoc autem fit secundum quod est in potentia. Potentia vero est secundum totum, non secundum ultima totius. Unde totum tangitur.—Ex quo patet tertia differentia. Quia in tactu quantitatis, qui fit secundum extrema, oportet esse tangens extrinsecum ei quod tangitur; et non potest incedere per ipsum, sed impeditur ab eo. Tactus autem virtutis, qui competit substantiis intellectualibus, cum sit ad intima, facit substantiam tangentem esse intra id quod tangitur, et incedentem per ipsum absque impedimento.

Sic igitur substantia intellectualis potest corpori uniri per contactum virtutis. Quae autem uniuntur secundum talem contactum, non sunt unum simpliciter. Sunt enim unum in agendo et patiendo: quod non est esse unum simpliciter. Sic enim dicitur "unum" quomodo et "ens". Esse autem agens non significat esse simpliciter. Unde nec esse unum in agendo est esse unum simpliciter.

Unum autem simpliciter tripliciter dicitur: vel sicut "indivisibile"; vel sicut "continuum"; vel sicut quod es "ratione unum". Ex substantia autem intellectuali et corpore non potest fieri unum quod sit indivisibile: oportet enim illud esse compositum ex duobus. Neque iterum quod sit continuum: quia partes continui quan-

tae sunt. Relinquitur igitur inquirendum utrum ex substantia intellectuali et corpore possit sic fieri unum sicut quod est ratione unum.

Ex duobus autem permanentibus non fit aliquid ratione unum nisi sicut ex forma substantiali et materia: ex subiecto enim et accidente non fit ratione unum; non enim est eadem ratio "hominis" et "albi". Hoc igitur inquirendum relinquitur, utrum substantia intellectualis corporis alicuius forma substantialis esse possit.

Videtur autem rationabiliter considerantibus hoc esse impossibile.

[*Numeros addimus ex c. 69 sub I.*]

1. Ex duabus enim substantiis actu existentibus non potest fieri aliquid unum: actus enim cuiuslibet est id quo ab altero distinguitur. Substantia autem intellectualis est substantia actu existens, ut ex praemissis (c. 51) apparet. Similiter autem et corpus. Non igitur potest aliquid unum fieri, ut videtur, ex substantia intellectuali et corpore.

2. Adhuc. Forma et materia in eodem genere continentur: omne enim genus per actum et potentiam dividitur. Substantia autem intellectualis et corpus sunt diversa genera. Non igitur videtur possibile unum esse formam alterius.

3. Amplius. Omne illud cuius esse est in materia, oportet esse materiale. Sed si substantia intellectualis est forma corporis, oportet quod esse eius sit in materia corporali: non enim esse formae est praeter esse materiae. Sequetur igitur quod substantia intellectualis non sit immaterialis, ut supra (c. 50) ostensum est.

4. Item. Impossibile est illud cuius esse est in corpore, esse a corpore separatum. Intellectus autem ostenditur a philosophis esse separatus a corpore, et quod neque est corpus neque virtus in corpore. Non est igitur intellectualis substantia forma corporis: sic enim esse eius esset in corpore.

que las partes del continuo son cuantas. Queda, en consecuencia, por averiguar si de la substancia intelectual y el cuerpo se podrá formar un uno en cuanto unidad racional.

De dos cosas permanentes no se puede hacer un uno racional, salvo el que resulta de la forma substancial y de la materia; porque el de sujeto y accidente no lo es, ya que no es la misma la razón de "hombre" y la de "blanco". Luego lo que se intenta demostrar es si la substancia intelectual puede ser forma substancial de algún cuerpo. Esto, racionalmente considerado, parece imposible. Razones:

1. De dos substancias existentes en acto no puede hacerse una unidad, porque el acto propio es lo que distingue a una cosa de otra. Como la substancia intelectual es substancia existente en acto, según consta de lo dicho, y el cuerpo también lo es, no puede, por consiguiente, hacerse una unidad con la substancia intelectual y el cuerpo, como se ve.

2. La forma y la materia están incluidas en el mismo género, pues todo género divídese por acto y potencia. Mas la substancia intelectual y el cuerpo son géneros diversos. Luego no es posible que uno sea la forma del otro.

3. Todo lo que tiene su ser en la materia ha de ser material. Si, pues, la substancia intelectual es la forma del cuerpo, su ser deberá estar en la materia corporal, pues el ser de la forma no es ajeno al ser de la materia. De esto se sigue que la substancia intelectual no es inmaterial, contra lo que anteriormente se demostró (c. 50).

4. Es imposible que lo que tiene el ser en el cuerpo esté separado de dicho cuerpo. Mas, como demuestran los filósofos, el entendimiento está separado del cuerpo y ni es cuerpo ni potencia corporal. Luego la substancia intelectual no es la forma del cuerpo; pues, de ser así, tendría su ser en el cuerpo.

5. Lo que tiene ser común con un cuerpo debe tener también común la operación con dicho cuerpo, ya que cada uno obra en cuanto que es ente; y la potencia operativa de una cosa no puede ser superior a su esencia, pues la potencia se deriva de los principios de la esencia. Si, pues, la substancia intelectual fuese la forma del cuerpo, debería tener el ser común con el cuerpo, porque de la forma y de la materia se hace una unidad absoluta, que es la unidad de ser. Sería, además, la operación de la substancia intelectual común a la del cuerpo, y su potencia, potencia corporal. Lo cual, por lo que ya se dijo, consta que es imposible (c. 49).

5. Adhuc. Cuius esse est commune corpori, oportet et operationem corpori communem esse: unumquodque enim agit secundum quod est ens; nec virtus operativa rei potest esse sublimior quam eius essentia, cum virtus essentiae principia consequatur. Si autem substantia intellectualis sit forma corporis, oportet quod esse eius sit sibi et corpori commune: ex forma enim et materia fit aliquid unum simpliciter, quod est secundum esse unum. Erit igitur et operatio substantiae intellectualis communis corpori, et virtus eius virtus in corpore. Quod ex praemissis (c. 49 sqq.) patet esse impossibile.

CAPITULUM LVII

Positio platonis de unione animae intellectualis ad corpus

CAPITULO LVII

Opinión de Platón sobre la unión del alma intelectual con el cuerpo

Movidos por estas y otras razones semejantes, dijeron algunos que ninguna substancia intelectual puede ser forma del cuerpo. Pero como a semejante opinión parecía contradecir la naturaleza del hombre, el cual parece estar compuesto de alma intelectual y cuerpo, excogitaron otros caminos para poner a salvo la naturaleza humana.

Así, Platón, con sus discípulos, supuso que el alma intelectual no se une al cuerpo como la forma a la materia, sino como el motor al móvil, diciendo que el alma está en el cuerpo "como el nauta en la nave". Y de este modo, la unión del alma con el cuerpo no sería sino por contacto virtual, del cual hablamos anteriormente (c. 56).

Sin embargo, esto no parece conforme, pues mediante dicho contacto no se hace una unidad total, como se demostró (c. 56). Y como de la

Ex his autem et similibus rationibus aliqui moti, dixerunt quod nulla substantia intellectualis potest esse forma corporis. Sed quia huic positioni ipsa hominis natura contradicere videbatur, qui ex anima intellectuali et corpore videtur esse compositus, excogitaverunt quasdam vias per quas naturam hominis salvarent.

Plato igitur posuit, et eius sequaces, quod anima intellectualis non unitur corpori sicut forma materiae, sed solum sicut motor mobili, dicens animam esse in corpore "sicut nautam in navi"[1]. Et sic unio animae et corporis non esset nisi per contactum virtutis, de quo supra (c. praec.) dictum est.

Hoc autem videtur inconveniens. Secundum praedictum enim contactum non fit aliquid unum simpliciter, ut ostensum

[1] II *De anima*, 1, 13; 413 a.

est (ibid.). Ex unione autem animae et corporis fit homo. Relinquitur igitur quod homo non sit unum simpliciter: et per consequens nec ens simpliciter, sed ens per accidens.

Ad hoc autem evitandum, Plato posuit[2] quod homo non sit aliquid compositum ex anima et corpore: sed quod "ipsa anima utens corpore" sit homo; sicut Petrus non est aliquid compositum ex homine et indumento, sed "homo utens indumento".

Hoc autem esse impossibile ostenditur. Animal enim et homo sunt quaedam sensibilia et naturalia. Hoc autem non esset si corpus et eius partes non essent de essentia hominis et animalis, sed tota essentia utriusque esset anima, secundum positionem praedictam: anima enim non est aliquid sensibile neque materiale. Impossibile est igitur hominem et animal esse "animam utentem corpore", non autem aliquid ex corpore et anima compositum.

Item. Impossibile est quod eorum quae sunt diversa secundum esse, sit operatio una. Dico autem operationem unam, non ex parte eius in quod terminatur actio, sed secundum quod egreditur ab agente: multi enim trahentes navim unam actionem faciunt ex parte operati, quod est unum, sed tamen ex parte trahentium sunt multae actiones, quia sunt diversi impulsus ad trahendum; cum enim actio consequatur formam et virtutem, oportet quorum sunt diversae formae et virtutes, esse et actiones diversas. Quamvis autem animae sit aliqua operatio propria, in qua non communicat corpus, sicut intelligere; sunt tamen aliquae operationes communes sibi et corpori, ut timere et irasci et sentire et huiusmodi: haec enim accidunt secundum aliquam transmutationem alicuius determinatae partis corporis, ex quo patet quod simul sunt animae et corporis operationes. Oportet igitur ex ani-

[2] I *Alcib.*, 25.

unión del alma y del cuerpo resulta el hombre, seguiríase que el hombre no sería uno totalmente, y, por consiguiente, tampoco un ser substancial, sino un ser accidental.

Mas para evitar esto dijo Platón que el hombre no es un compuesto de alma y de cuerpo, sino que "la misma alma usando del cuerpo" hace al hombre: como Pedro no es un compuesto de hombre y de vestido, sino "un hombre que usa del vestido".

Pero se demuestra que esto es imposible: el animal y el hombre son cosas sensibles y naturales. Y esto no sería tal si el cuerpo y sus partes no fuesen de la esencia del hombre y del animal, en vez de que la esencia de ambos fuese sólo el alma, según la citada opinión (c. 56), pues el alma no es cosa sensible ni material. Luego es imposible que el hombre y el animal sean "un alma usando del cuerpo" y no un compuesto de alma y cuerpo.

Además, es imposible que los que son diversos en el ser tengan una sola operación; y digo una sola operación, no atendiendo al término de la acción, sino en orden a su principio, pues muchos conductores de la nave realizan una sola acción por parte del fin, que es uno; no obstante, por parte de la tracción hay muchas acciones, porque hay diversos impulsos para la conducción. Ahora bien, como la acción responde a la forma y a la potencia, conviene que los que tienen diversas formas y potencias tengan, en consecuencia, diversas acciones. Y aunque el alma tenga una operación propia y no común con el cuerpo, como es la de entender, hay, sin embargo, otras operaciones comunes al alma y al cuerpo, como temer, airarse, sentir y otras semejantes; y éstas se originan por la alteración de alguna determinada parte del cuerpo; por donde se ve que son operaciones del conjunto alma y cuerpo. Luego conviene que del alma y del cuerpo se haga una

sola cosa, sin que ambos sean diversos en el ser.

A esta razón se objeta, según el sentir de Platón: no hay inconveniente para que el motor y el movido, siendo diversos en el ser, tengan un mismo acto; porque el movimiento es el acto mismo del motor, del cual procede, y del movido, en el cual está. De esto dedujo Platón que las operaciones eran comunes al alma y al cuerpo, o sea, del alma como motor y del cuerpo como movido.

Mas esto no puede ser. Porque, como demuestra el Filósofo en el II "Sobre el alma", "sentir obedece a ser movido por sensibles exteriores". Luego no puede el hombre sentir si no es por medio de un sensible exterior, como nada puede ser movido sin uno que lo mueva. El órgano sensorial muévese y se altera sintiendo, pero por un sensible exterior. Y lo que padece (o se altera) es el sentido, como lo demuestra el hecho de que los que carecen de sentido no sufren tal género de pasión. Luego el sentido es una virtud pasiva del mismo órgano. Ahora bien, el alma sensitiva, en orden a sentir, no se considera como quien mueve y obra, sino como aquello en que el paciente padece. Esto no da lugar a considerar su ser como diverso del ser del paciente. Luego el alma sensitiva no es diversa, en cuanto al ser, del cuerpo animado.

Aunque el movimiento es un acto común del motor y del movido, sin embargo, una es la operación de quien da el movimiento y otra la de quien lo recibe; de donde resultan dos predicamentos, "hacer" y "padecer". Luego si, al sentir, el alma sensitiva se toma como agente y el cuerpo como paciente, una será la operación del alma y otra la del cuerpo. Luego el alma sensitiva tendrá alguna operación propia. Tendrá, por tanto subsistencia propia, ya que, destruído el cuerpo, ella no deja de ser. Luego las almas sensitivas, incluso las de los animales irracionales, serán inmortales. Lo cual parece improbable. No

ma et corpore unum fieri, et quod non sint secundum esse diversa.

Huic autem rationi secundum Platonis sententiam obviatur. Nihil enim inconveniens est moventis et moti, quamvis secundum esse diversorum, esse eundem actum: nam motus est idem actus moventis sicut a quo est, moti autem sicut in quo est. Sic igitur Plato posuit praemissas operationes esse animae corporique communes: ut videlicet sint animae sicut moventis et corporis sicut moti.

Sed hoc esse non potest. Quia, ut probat Philosophus in II "De anima" (c. 5, 1, 6; 416 b, 417 b), sentire accidit in ipso moveri a sensibilibus exterioribus". Unde non potest homo sentire absque exteriori sensibili: sicut non potest aliquid moveri absque movente. Organum igitur sensus movetur et patitur in sentiendo, sed ab exteriori sensibili. Illud autem quo patitur est sensus: quod ex hoc patet, quia carentia sensu non patiuntur a sensibilibus tali modo passionis. Sensus igitur est virtus passiva ipsius organi. Anima igitur sensitiva non se habet in sentiendo sicut movens et agens, sed sicut in quo patiens patitur. Quod impossibile est esse diversum secundum esse a patiente. Non est igitur anima sensibilis secundum esse diversa a corpore animato.

Praeterea. Licet motus sit communis actus moventis et moti, tamen alia operatio est facere motum et recipere motum: unde et duo praedicamenta ponuntur "facere" et "pati"[3]. Si igitur in sentiendo anima sensitiva se habet ut agens et corpus ut patiens, alia erit operatio animae et alia corporis. Anima igitur sensitiva habebit aliquam operationem propriam. Habebit igitur et subsistentiam propriam. Non igitur, destructo corpore, esse desinet. Animae igitur sensitivae, etiam irrationabilium animalium, erunt immortales. Quod quidem improbabile videtur. Tamen a Platonis

[3] *Categ.*, 2, 6; 1 b.

opinione non discordat, sed de hoc infra (c. 82) erit locus quaerendi.

Amplius. Mobile non sortitur speciem a suo motore. Si igitur anima non coniungitur corpori nisi sicut motor mobili, corpus et partes eius non consequuntur speciem ab anima. Abeunte igitur anima, remanebit corpus et partes eius eiusdem speciei. Hoc autem est manifeste falsum: nam caro et os et manus et huiusmodi partes post abscessum animae non dicuntur nisi aequivoce; cum nulli harum partium propria operatio adsit, quae speciem consequitur. Non igitur unitur anima corpori solum sicut motor mobili, vel sicut homo vestimento.

Adhuc. Mobile non habet esse per suum motorem, sed solummodo motum. Si igitur anima uniatur corpori solummodo ut motor, corpus movebitur quidem ab anima, sed non habebit esse per eam. Vivere autem est quoddam esse viventis. Non igitur corpus vivet per animam.

Item. Mobile neque generatur per applicationem motoris ad ipsum, neque per eius separationem corrumpitur: cum non dependeat mobile a motore secundum esse, sed secundum moveri tantum. Si igitur anima uniatur corpori solum ut motor, sequetur quod in unione animae et corporis non erit aliqua generatio, neque in separatione corruptio. Et sic mors, quae consistit in separatione animae et corporis, non erit corruptio animalis. Quod est manifeste falsum.

Praeterea. Omne movens seipsum ita se habet quod in ipso est moveri et non moveri, et movere et non movere. Sed anima, secundum Platonis opinionem, movet corpus sicut movens seipsum[4]. Est ergo in potestate animae movere corpus vel non movere. Si igitur non unitur ei nisi sicut motor mobili, erit in potestate animae separari a corpore cum voluerit, et iterum uniri el

[4] *Phaedrus*, 24.

obstante, esto no está reñido con la opinión de Platón. Pero más adelante lo examinaremos (c. 82).

El móvil no recibe la especie de su motor. Si, pues, el alma se une al cuerpo tan sólo como el motor al móvil, el cuerpo y sus partes no recibirán la especie del alma. Salida, pues, el alma, el cuerpo y sus partes conservarán la propia especie. Y esto es falso evidentemente, pues la carne y el hueso y las otras partes del cuerpo, después de la separación del alma, no se dicen sino equívocamente, pues ninguna de estas partes tiene la operación propia que deriva de la especie. Luego el alma no se une al cuerpo solamente como el motor al móvil o el hombre al vestido.

El móvil recibe de su motor, no el ser, sino solamente el movimiento. Si, pues, el alma se uniese al cuerpo tan sólo como motor, el cuerpo se movería ciertamente por el alma, pero de ella no recibiría el ser. Y como vivir es un modo peculiar de ser del viviente, síguese que el cuerpo no vive por el alma.

El móvil ni es engendrado por la aplicación de su motor ni se corrompe por su separación, porque el móvil depende del motor, no en cuanto al ser, sino solamente en cuanto al movimiento. Si, pues, el alma se une al cuerpo solamente como motor, se seguirá que ni en la unión del alma y del cuerpo habrá generación alguna ni en su separación corrupción. Y de este modo la muerte, que consiste en la separación del alma y del cuerpo, no será la corrupción del animal. Lo cual es falso manifiestamente.

Todo lo que se mueve a sí mismo tiene en sí el poder de moverse y no moverse y el de mover y no mover. Es así que el alma, según la opinión de Platón, mueve al cuerpo moviéndose a sí misma. Luego el alma tiene poder de mover o no mover al cuerpo. Por tanto, si solamente está unida a él como el motor al móvil, tendrá poder el alma para separarse del cuerpo cuando quiera y de nue-

vo unirse al cuerpo cuando quiera. Lo cual es falso, como consta.

El alma se une al cuerpo como su propia forma. Pruebas: lo que hace que una cosa se convierta de ser en potencia en ser en acto, es forma y acto de la misma. Es así que por el alma se hace el cuerpo de ser en potencia ser en acto, pues vivir es el ser del viviente, ya que el semen antes de la animación es sólo viviente en potencia y por el alma se hace viviente en acto. Luego el alma es la forma del cuerpo animado.

Pues que tanto el ser como el obrar no es sólo de la forma ni sólo de la materia, sino del compuesto, el ser y el obrar se atribuyen a los dos, de los cuales uno es al otro lo que la forma a la materia; así decimos que el hombre está sano por el cuerpo y la sanidad y que sabe por la ciencia y por el alma, de los cuales la ciencia es la forma del alma esciente, y la sanidad, del cuerpo sano. Es así que vivir y sentir se atribuyen al alma y al cuerpo, pues decimos vivir y sentir con el alma y el cuerpo, tomando al alma, sin embargo, como principio de la vida y del sentido. Luego el alma es la forma del cuerpo.

Toda el alma sensitiva dice relación a todo el cuerpo, del mismo modo que una de sus partes a la parte de aquél. Es así que una parte de ella es, con respecto a la parte del cuerpo, su forma y su acto; así la vista es forma y acto del ojo. Luego el alma es forma y acto del cuerpo.

cum voluerit. Quod patet esse falsum.

Quod autem ut forma propria anima corpori uniatur, sic probatur. Illud quo aliquid fit de potentia ente actu ens, est forma et actus ipsius. Corpus autem per animam fit actu ens de potentia existente: vivere enim est esse viventis; semen autem ante animationem est vivens solum in potentia, per animam autem fit vivens actu. Est igitur anima forma corporis animati.

Amplius. Quia iam esse quam etiam operari non est solum formae neque solum materiae, sed coniuncti, esse et agere duobus attribuitur, quorum unum se habet ad alterum sicut forma ad materiam: dicimus enim quod homo est sanus corpore et sanitate, et quod est sciens scientia et anima, quorum scientia est forma animae scientis, et sanitas corporis sani. Vivere autem et sentire attribuitur animae et corpori: dicimur enim et vivere et sentire anima et corpore. Sed anima tamen sicut principio vitae et sensus. Est igitur anima forma corporis.

Adhuc. Similiter se habet tota anima sensitiva ad totum corpus sicut pars ad partem. Pars autem ita se habet ad partem quod est forma et actus eius: visus enim est forma et actus oculi. Ergo anima est forma et actus corporis.

CAPITULUM LVIII

Quod nutritiva, sensitiva et intellectiva non sunt in homine tres animae

CAPITULO LVIII

La nutritiva, la sensitiva y la intelectiva no son tres almas en el hombre

Con las razones anteriores, siguiendo la opinión de Platón, puede dificultarse cuanto pertenece al presente

Potest autem praedictis rationibus secundum opinionem Platonis obviari, quantum ad praesen-

tem intentionem pertinet. Ponit enim Plato [1] non esse eandem animam in nobis intellectivam, nutritivam et sensitivam. Unde, etsi anima sensitiva sit forma corporis, non oportebit propter hoc dicere quod aliqua intellectualis substantia forma corporis esse possit.

Quod autem hoc sit impossibile, sic ostendendum est.

Quae attribuuntur alicui eidem secundum diversas formas, praedicantur de invicem per accidens: "album" enim dicitur esse "musicum" per accidens, quia Socrati accidit albedo et musica. Si igitur anima intellectiva, sensitiva et nutritiva sunt diversae virtutes aut formae in nobis, ea quae secundum has formas nobis conveniunt, de invicem praedicabuntur per accidens. Sed secundum animam intellectivam dicimur "homines", secundum sensitivam "animalia", secundum nutritivam "viventia". Erit igitur haec praedicatio per accidens, "Homo est animal"; vel, "Animal est vivum". Est autem per se: nam homo secundum quod est homo, animal est; et animal secundum quod est animal, vivum est. Est igitur aliquis ab eodem principio homo, animal et vivum.

Si autem dicatur quod, etiam praedictis animabus diversis existentibus, non sequitur praedictae praedicationes fore per accidens, eo quod animae illae ad invicem ordinem habent: hoc iterum removetur. Nam ordo sensitivi ad intellectivum, et nutritivi ad sensitivum, est sicut ordo potentiae ad actum: nam intellectivum sensitivo, et sensitivum nutritivo posterius secundum generationem est; prius enim in generatione fit animal quam homo. Si igitur iste ordo facit praedicationes praedictas esse per se, hoc non erit secundum illum modum dicendi "per se" qui accipitur secundum formam, sed secundum illum qui accipitur secundum materiam et subiectum, sicut dicitur superficies colorata. Hoc au-

intento. Pues dice Platón que en nosotros no son la misma alma la intelectiva, la nutritiva y la sensitiva. Deduciendo de esto que, aunque el alma sensitiva sea la forma del cuerpo, no convendrá por ello decir que alguna substancia intelectual pueda ser forma del cuerpo.

Mas la imposibilidad de esto se demuestra del modo siguiente: Las cosas que se atribuyen a un mismo sujeto en razón de diversas formas, se predican alternativamente de un modo accidental, pues se dice "blanco" de un "músico" accidentalmente, porque en Sócrates se hallan la blancura y la música. Si, pues, el alma intelectiva, nutritiva y sensitiva son en nosotros diversas virtudes o formas, las cosas que por razón de estas formas nos convengan se predicarán las unas de las otras accidentalmente. Pero, como según el alma intelectiva nos llamamos "hombres", según la sensitiva "animales" y según la nutritiva "vivientes", los siguientes predicados serán accidentales: "el hombre es animal" o "el animal es viviente". Es así que esto es esencial, pues el hombre, en cuanto hombre, es animal, y el animal, en cuanto animal, es viviente. Luego por un solo principio uno es hombre, animal y viviente.

Mas si se dijere que, aun supuesta la existencia de las diversas almas ya mencionadas, no se sigue que las anteriores predicaciones sean accidentales, puesto que tales almas guardan entre sí cierto orden, nuevamente se rechaza; pues de lo sensitivo a lo intelectivo y de lo nutritivo a lo sensitivo hay el mismo orden que de la potencia al acto, porque en la generación lo intelectivo es posterior a lo sensitivo, y lo sensitivo a lo nutritivo; pues en la generación primero es el animal que el hombre. En consecuencia, si este orden hace que las predichas predicaciones sean esenciales, esto no será según el modo de entender "lo esencial", cuya acepción es formal, sino en cuanto se toma como referente a la materia y al sujeto, como cuando se dice superficie

[1] *Timaeus*, Did. p. 232 sqq. (DK 69 sqq.).

colorada. Mas esto es imposible. Porque, según este modo de concebir "lo esencial", lo formal se predica esencialmente del sujeto, como cuando decimos "la superficie es blanca" o "el número es par". Igualmente, según este modo de concebir "lo esencial", el sujeto entra en la definición del predicado, como el "número" en la definición de "par". Mas en el otro sentido sucede lo contrario. Pues no se predica el "hombre" esencialmente del "animal", sino al revés; por lo tanto, el sujeto no se incluye en la definición del predicado, sino viceversa. Por consiguiente, las predicaciones mencionadas no se llaman esenciales por razón de dicho orden.

Quien da el ser da la unidad, pues la "unidad" está implicada en el "ser". Luego, como todas las cosas reciben el ser de la forma, por la forma tendrán la unidad. En consecuencia, si suponemos en el hombre varias almas, o sea, diversas formas, el hombre no será un ser, sino varios. Además, para que haya en el hombre unidad no basta con que las formas estén ordenadas. Porque ser uno por razón del orden no es ser uno esencialmente, pues la unidad de orden es la menor de las unidades.

Queda todavía en pie la dificultad, o sea, que del alma intelectiva y del cuerpo no resulte la unidad esencial, sino sólo la accidental. Pues todo lo que le adviene a uno teniendo ya el ser completo, le adviene accidentalmente, pues está fuera de su esencia. Ahora, toda forma substancial completa al ser en el género de substancia, pues le hace ser en acto y además le determina. Luego cuanto le adviene después de la primera forma substancial adviénele accidentalmente. Así, pues, como el alma nutritiva sea forma substancial, pues "vivo" se predica substancialmente del hombre y del animal, se sigue que el alma sensitiva le advenga accidentalmente, y lo mismo la intelectiva. Y así ni "animal" ni "hombre" significan la unidad esencial ni género alguno

tem est impossibile. Quia in isto modo dicendi "per se", id quod est formale praedicatur per se de subiecto: ut cum dicimus, "Superficies est alba", vel, "Numerus est par". Et iterum in hoc modo dicendi "per se" subiectum ponitur in definitione praedicati: sicut "numerus" in definitione "paris". Ibi autem e contrario accidit. Non enim "homo" per se praedicatur de "animali", sed e converso: et iterum non ponitur subiectum in definitione praedicati, sed e converso. Non igitur praedictae praedicationes dicuntur per se ratione dicti ordinis.

Praeterea. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: "unum" enim consequitur ad "ens". Cum igitur a forma unaquaeque res habeat esse, a forma etiam habebit unitatem. Si igitur ponantur in homine plures animae sicut diversae formae, homo non erit unum ens, sed plura. — Nec ad unitatem hominis ordo formarum sufficiet. Quia esse unum secundum ordinem non est esse unum simpliciter: cum unitas ordinis sit minima unitatum.

Item. Adhuc redibit praedictum inconveniens (cf. c. praec.), ut scilicet ex anima intellectiva et corpore non fiat unum simpliciter, sed secundum accidens tantum. Omne enim quod advenit alicui post esse completum, advenit ei accidentaliter: cum sit extra essentiam eius. Quaelibet autem forma substantialis facit ens completum in genere substantiae: facit enim ens actu et hoc aliquid. Quicquid igitur post primam formam substantialem advenit ei, accidentaliter adveniet. Cum igitur anima nutritiva sit forma substantialis, "vivum" enim substantialiter de homine praedicatur et de animali; sequetur quod anima sensitiva adveniat accidentaliter, et similiter intellectiva. Et sic neque "animal" neque "homo" significant unum simpliciter, neque aliquod genus aut

speciem in praedicamento "substantiae".

Amplius. Si homo, secundum Platonis sententiam, non est aliquid ex anima et corpore compositum, sed est anima utens corpore, aut hoc intelligitur solum de anima intellectiva, aut de tribus animabus, si tres sunt, sive de duabus earum. Si autem de tribus vel duabus, sequitur quod homo non sit unum, sed sit duo vel tria: est enim tres animae, vel saltem duae. Si autem hoc intelligatur de anima intellectiva tantum, ita scilicet quod intelligatur anima sensitiva esse forma corporis, et anima intellectiva utens corpore animato et sensificato sit homo, sequentur adhuc inconvenientia: scilicet quod homo non sit animal, sed "utatur animali", nam per animam sensitivam aliquid est animal; et quod homo non sentiat, sed "utatur re sentiente". Quae cum sint inconvenientia, impossibile est tres animas substantia differentes esse in nobis, intellectivum, sensitivum et nutritivum.

Adhuc. Ex duobus aut pluribus non potest fieri unum si non sit aliquid uniens, nisi unum eorum se habeat ad alterum ut actus ad potentiam: sic enim ex materia et forma fit unum, nullo vinculo extraneo eos colligante. Si autem in homine sint plures animae, non se habent ad invicem ut materia et forma, sed omnes ponuntur ut actus quidam et principia actionum. Oportet igitur, si uniantur ad faciendum aliquid unum, puta hominem vel animal, quod sit aliquid uniens. Hoc autem non potest esse corpus: cum magis corpus uniatur per animam; cuius signum est quod, discedente anima, corpus dissolvitur. Relinquitur igitur quod oportet aliquid formalius esse quod facit ex illis pluribus unum. Et hoc magis erit anima quam illa plura quae per ipsum uniuntur. Si igitur hoc iterum est habens partes diversas, et non est unum secundum se, oportet adhuc esse

o especie del predicamento de substancia.

Si el hombre, según la sentencia de Platón, no es un compuesto de alma y cuerpo, sino un alma que usa del cuerpo, o esto se entiende únicamente del alma intelectiva o de las tres almas, si son tres, o de dos de ellas. Si se refiere a las tres o a las dos, se sigue que el hombre no es uno, sino dos o tres, pues es tres almas, o por lo menos dos. Mas si esto se refiere exclusivamente al alma intelectiva, de modo que se suponga que el alma sensitiva es la forma del cuerpo, y el alma intelectiva, usando del cuerpo animado y sensibilizado, sea el hombre, continúan todavía los inconvenientes, a saber, que el hombre no sea animal, sino que "use del animal", pues se es animal por el alma sensitiva; además, que el hombre no sienta, sino que "use de una cosa que siente". Siendo éstos los inconvenientes, es imposible que en nosotros haya tres almas substancialmente diferentes: intelectiva, sensitiva y nutritiva.

De dos o más cosas no se puede hacer una si no hay algo que las una, a no ser que una de ellas sea con respecto a la otra lo que el acto es respecto a la potencia; así, de la materia y de la forma se hace una sola cosa sin que ningún vínculo extraño las junte. Si, pues, en el hombre hay varias almas, no estarán relacionadas entre sí como la materia y la forma, pues se las supone sólo como ciertos actos o principios de operaciones. Es necesario, en consecuencia, que si se unen para formar alguna unidad, por ejemplo, el hombre o el animal, haya algo que las una. Esto no puede ser el cuerpo, pues no es el cuerpo, sino más bien el alma quien le une; prueba de ello es que, salida el alma, el cuerpo se disuelve. Dedúcese, por lo tanto, que es necesario haya algo más íntimo que haga de ellas una sola. Y esto lo hará mejor el alma que no las otras cosas que por ella se unen.

Ahora, si lo resultante tiene nuevamente partes diversas y no es uno

esencialmente, es necesario que haya otro que una. Y como no es cosa de llegar hasta el infinito, se deberá llegar a algo que sea en sí uno. Tal es precisamente el alma. Luego es necesario que tanto en el hombre como en el animal haya una sola alma.

Si lo que hay en el hombre con respecto al alma es un conjunto de varias cosas, es necesario que, así como todo el conjunto dice relación a todo el cuerpo, cada una de sus partes diga relación a cada una de las partes del cuerpo. Esto no está reñido con la opinión de Platón, pues situaba el alma racional en el cerebro, la nutritiva en el hígado y la concupiscible en el corazón. Pero esto parece falso, por dos razones. Primera, porque en realidad hay una parte del alma que no se puede atribuir a parte alguna del cuerpo, a saber, el entendimiento, del cual se dijo anteriormente que no es acto de ninguna parte del cuerpo (cc. 51, 56). Segunda, porque es evidente que en una misma parte del cuerpo aparecen operaciones de las diversas partes del alma, como se ve en los animales, que, seccionados, viven, porque tal parte tiene movimiento, sentido y apetito que le mueve; e igualmente, una parte de la planta, cortada, se nutre, aumenta y germina; con lo que se demuestra que las diversas partes del alma están en la misma y única parte del cuerpo. Luego en nosotros no hay diversas almas, atribuidas a las diversas partes del cuerpo.

Las fuerzas diversas, que no radican en un mismo principio, no se impiden mutuamente al obrar, a no ser que casualmente sus acciones fuesen contrarias; lo que no hace a este propósito. Sin embargo, vemos que las diversas acciones del alma se impiden mutuamente; pues cuando una es intensa, la otra se remite. Es necesario, pues, que estas acciones y las potencias, que son sus principios próximos, se reduzcan a un solo principio. Mas este principio no puede ser el cuerpo, ya porque hay alguna acción en que el cuerpo no participa, a

aliquid uniens. Cum igitur non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquid quod sit secundum se unum. Et hoc maxime est anima. Oportet igitur in uno homine vel animali unam tantum animam esse.

Item. Si id quod est ex parte animae in homine, est ex pluribus congregatum, oportet quod sicut totum congregatum se habet ad totum corpus, ita singula ad singulas partes corporis. Quod etiam a positione Platonis non discordat: ponebat enim animam rationalem in cerebro, nutritivam in hepate, concupiscibilem in corde [2]. Hoc autem apparet esse falsum, dupliciter. Primo quidem quia aliqua pars animae est quae non potest attribui alicui parti corporis, scilicet intellectus, de quo supra (cc. 51, 56) ostensum est quod non est actus alicuius partis corporis. — Secundo, quia manifestum est quod in eadem parte corporis apparent diversarum partium animae operationes: sicut patet in animalibus quae decisa vivunt, quia eadem pars habet motum et sensum et appetitum quo movetur; et similiter eadem pars plantae decisa nutritur, augetur et germinat; ex quo apparet quod diversae partes animae in una et eadem parte corporis sint. Non igitur sunt diversae animae in nobis, diversis partibus corporis attributae.

Amplius. Diversae vires quae non radicantur in uno principio, non impediunt se invicem in agendo, nisi forte earum actiones essent contrariae: quod in proposito non contingit. Videmus autem quod diversae actiones animae impediunt se: cum enim una est intensa, altera remittitur. Oportet igitur quod istae actiones, et vires quae sunt earum proxima principia, reducantur in unum principium. Hoc autem principium non potest esse corpus: tum quia aliqua actio est in qua non communicat corpus, sci-

[2] *Timaeus*, l. c.

licet intelligere; tum quia, si principium harum virium et actionum esset corpus inquantum huiusmodi, invenirentur in omnibus corporibus, quod patet esse falsum. Et sic relinquitur quod sit principium earum forma aliqua una, per quam hoc corpus est tale corpus. Quae est anima. Relinquitur igitur quod omnes actiones animae quae sunt in nobis, ab anima una procedunt. Et sic non sunt in nobis plures animae.

Huic autem consonat quod dicitur in libro "De ecclesiasticis dogmatibus" (c. 15: PL 42): "Neque duas animas esse credimus in uno homine, sicut Iacobus et alii Syrorum scribunt, unam animalem, qua animatur corpus, et immixta sit sanguini, et alteram spiritualem, quae rationem ministret: sed dicimus unam eandemque esse animam in homine quae et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponat".

saber, el entender; ya porque, si el principio de estas potencias y acciones fuera el cuerpo en cuanto tal, se hallarían en todos los cuerpos; lo que es falso evidentemente. Y así conclúyese que el principio de ellas sea sólo la forma por la que el cuerpo es tal cuerpo. Y ésta es el alma. Dedúcese, pues, que todas las acciones del alma que hay en nosotros proceden de una sola alma; y así no hay en nosotros varias almas.

Esto concuerda con lo que se dice en el libro "Sobre los dogmas eclesiásticos": "Tampoco creemos que haya dos almas en el hombre, como Jacobo y algunos de los sirios escriben, una animal, que anima al cuerpo y está mezclada con la sangre, y otra espiritual, que gobierna a la razón; sino que decimos que en el hombre hay una sola alma, la cual asociándose al cuerpo lo vivifica y con su razón a sí misma se rige".

CAPITULUM LIX

Quod intellectus possibilis hominis non est substantia separata

CAPITULO LIX

El entendimiento posible del hombre no es una substancia separada

Fuerunt autem et alii (cf. infra, Ex his autem) alia adinventione utentes in sustinendo quod substantia intellectualis non possit uniri corpori ut forma. Dicunt enim quod intellectus, etiam quem Aristoteles "possibilem" vocat [1], est quaedam substantia separata non coniuncta nobis ut forma.

[Numeros addimus, cf. c. 69 sub numero II.]

1. Et hoc confirmare nituntur, primo, ex verbis Aristotelis, qui dicit, de hoc intellectu loquens (ibid.), quod est "separatus", et "immixtus corpori", et "simplex", et "impassibilis": quae non pos-

[1] III *De anima*, 4; 429 a.

Hubo, además, otros que se valieron de otra invención para sostener que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo como forma. Pues decían que el entendimiento, incluso el llamado "posible" por Aristóteles, es cierta substancia separada, que no se une a nosotros como forma.

Y se empeñaron en probarlo, primero, con las palabras de Aristóteles, quien, hablando de este entendimiento, dice que es "separado y no mezclado con el cuerpo, simple e impasible"; cosas estas que no se le

podrían atribuir si fuera la forma del cuerpo.

Además, por su misma demostración, con la que prueba que, como el entendimiento posible recibe todas las especies de las cosas sensibles, pues es una potencia que para esto existe, es necesario que carezca de todas. Así como la pupila, que recibe todas las especies de colores, carece de todo color; pues, si tuviese de sí algún color, tal color le impediría ver los otros colores, ya que nada se vería sino bajo ese color. Lo mismo sucedería con el entendimiento posible si de sí tuviese alguna forma o naturaleza de las cosas sensibles. Y esto debería ser si estuviese unido a algún cuerpo, y del mismo modo si fuese la forma de algún cuerpo; porque, como de la materia y la forma se hace una cosa, es necesario que la forma participe de algún modo de la naturaleza de aquello que informa. Luego es imposible que el entendimiento posible esté unido al cuerpo o sea acto o forma de algún cuerpo.

Si fuera forma de un cuerpo material, tanto la recepción de este entendimiento como la de la materia prima tendrían que ser del mismo género. Porque lo que es forma de un cuerpo nada recibe sin su materia. Es así que la materia prima recibe las formas individuales, pues se individualizan por el hecho de estar en la materia. Luego el entendimiento posible recibiría las formas individualizadas. Y así no conocería los universales. Lo que es evidentemente falso.

La materia prima no tiene capacidad para conocer las formas que recibe. Luego si la recepción del entendimiento posible y la de la materia prima fuesen idénticas, tampoco el entendimiento posible conocería las formas recibidas. Lo que es falso.

Es imposible que en el cuerpo haya una potencia infinita, como lo prueba Aristóteles en el VIII de los "Físicos". El entendimiento posible es, en cierto sentido, una potencia infinita, pues por él juzgamos las cosas infini-

sent dici de eo si esset forma corporis.

2. Item, per demonstrationem eiusdem qua probat (ibid.) quod, quia intellectus possibilis recipit omnes species rerum sensibilium ut in potentia ad ea existens, oportet quod omnibus careat. Sicut pupilla, quae recipit omnes species colorum, caret omni colore: si enim haberet de se aliquem colorem, ille color prohiberet videri alios colores; quinimmo nihil videretur nisi sub illo colore. Et simile contingeret de intellectu possibili, si haberet de se aliquam formam seu naturam de rebus sensibilibus. Hoc autem oporteret esse, si esset mixtus alicui corpori. Et similiter si esset forma alicuius corporis: quia, cum ex forma et materia fiat unum, oportet quod forma participet aliquid de natura eius cuius est forma. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse mixtum corpori, aut esse actum seu formam alicuius corporis.

3. Adhuc. Si esset forma alicuius corporis materialis, esset eiusdem generis receptio huius intellectus, et receptio materiae primae. Id enim quod est alicuius corporis forma, non recipit aliquid absque sua materia. Materia autem prima recipit formas individuales: immo per hoc individuantur quod sunt in materia. Intellectus igitur possibilis reciperet formas ut sunt individuales. Et sic non cognosceret universalia. Quod patet esse falsum.

4. Praeterea. Materia prima non est cognoscitiva formarum quas recipit. Si ergo eadem esset receptio intellectus possibilis et materiae primae, nec intellectus possibilis cognosceret formas receptas. Quod est falsum.

5. Amplius. Impossibile est in corpore esse virtutem infinitam: ut probatur ab Aristotele in VIII "Physic". (c. 10, 2 sqq.; 266 a). Intellectus autem possibilis est quodammodo virtutis infinitae: iudicamus enim per ipsum res infinitas secundum numerum,

inquantum per ipsum cognoscimus universalia, sub quibus comprehenduntur particularia infinita in potentia. Non est igitur intellectus possibilis virtus in corpore.

Ex his autem motus est Averroes [2], et quidam antiqui, ut ipse dicit, ad ponendum intellectum possibilem, quo intelligit anima, esse separatum secundum esse a corpore, et non esse formam corporis.

Sed quia hic intellectus nihil ad nos pertineret, nec per ipsum intelligeremus, nisi nobiscum aliquo modo coniungeretur; determinat etiam modum quo continuatur nobiscum (ibid., f. 148), dicens quod species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut visibile in actu est forma potentiae visivae. Unde ex intellectu possibili et forma intellecta in actu fit unum. Cuicumque igitur coniungitur forma intellecta praedicta, coniungitur intellectus possibilis. Coniungitur autem nobis mediante phantasmate, quod est subiectum quoddam illius formae intellectae. Per hunc igitur modum etiam intellectus possibilis nobiscum continuatur.

Quod autem haec frivola sint et impossibilia, facile est videre. Habens enim intellectum est intelligens. Intelligitur autem id cuius species intelligibilis intellectui unitur. Per hoc igitur quod species intelligibilis intellectui unita est in homine per aliquem modum, non habebit homo quod sit intelligens, sed solum quod intelligatur ab intellectu separato.

Praeterea. Sic species intellecta in actu est forma intellectus possibilis, sicut species visibilis in actu est forma potentiae visivae; sive ipsius oculi. Species autem intellecta comparatur ad phantasma sicut species visibilis in actu ad coloratum quod est extra animam: et hac similitudine ipse utitur, et etiam Aristoteles [3]. Similis igitur continuatio est intel-

tas en número, en cuanto por él conocemos los universales, en los que están comprendidos infinitos particulares en potencia. Luego no es el entendimiento posible una potencia corporal.

Estas razones indujeron a Averroes y algunos antiguos, como él mismo dice, a suponer que el entendimiento posible, por el que el alma entiende, existe separado del cuerpo y no es la forma del cuerpo.

(Contestación del Santo.) Pero como tal entendimiento en modo alguno nos pertenecería, ni por él entenderíamos si no estuviese unido a nosotros de alguna manera, explica también de qué modo se une a nosotros, al decir que la forma del entendimiento posible es la especie entendida en acto, lo mismo que lo visible en acto es la forma de la potencia visiva. Y así, con el entendimiento posible y la forma entendida en acto hácese una sola cosa. Pues a lo que se une dicha forma entendida únese también el entendimiento posible. Es así que se une a nosotros mediante el fantasma [1], que es como el sujeto de esa forma entendida; luego de esta manera el entendimiento posible se une a nosotros.

Sin embargo, es fácil comprender cuán frívolas e imposibles son estas razones. Quien tiene entendimiento es inteligente. Es así que entendemos aquello cuya especie inteligible únese al entendimiento. Luego, porque en el hombre esté la especie inteligible unida de algún modo al entendimiento, no se sigue que el hombre sea inteligente, sino que sea entendido por el entendimiento separado.

Así como la especie visible en acto es la forma de la potencia visiva o del ojo, así también la especie entendida en acto es la forma del entendimiento posible. Y la especie entendida se compara al fantasma como la especie visible en acto al objeto colorado que está fuera del alma; de este mismo ejemplo se valen Averroes y Aristó-

[2] Comment. in III *De anima*, text. 5, f. 138 v (Ven. 1562).
[3] III *De anima*, c. 5, 1; 430 a; AVERROES, l. c., f. 168 v.

[1] Fantasma = *representación sensible*.

teles. Luego de igual modo se une el entendimiento posible por la forma inteligible al fantasma, que en nosotros está como la potencia visiva únese al color que está en la piedra. Sin embargo, semejante unión no hace que la piedra vea, sino que sea vista. Luego dicho modo de unión del entendimiento posible a nosotros no nos hace entender, sino sólo ser entendidos. Mas, como es evidente que propia y verdadedamente se dice que el hombre entiende, pues no investigaríamos sobre la naturaleza del entendimiento si no fuéramos inteligentes; luego no es suficiente semejante unión.

Todo cognoscente únese al objeto por su potencia cognoscitiva, y no viceversa; como todo el que obra únese a lo que realiza mediante su potencia operativa. Mas el hombre es inteligente por el entendimiento como por su potencia cognoscitiva. Luego no se une al entendimiento por la forma inteligible, sino, mejor, a lo inteligible por el entendimiento.

Aquello por lo que una cosa obra es preciso que sea su forma, pues nada actúa sino en cuanto está en acto, y nada está en acto sino por aquello que es su forma; de ahí que Aristóteles prueba que el alma es la forma, porque por ella vive y siente el animal. Es así que el hombre entiende por sólo el entendimiento; de donde Aristóteles, tratando del principio por el cual entendemos, dedujo la naturaleza del entendimiento posible; luego conviene que el entendimiento posible se una a nosotros como forma y no sólo mediante su objeto.

"El entendimiento en acto y lo inteligible en acto son una sola cosa, como el sentido en acto y lo sensible en acto". Pero no así el entendimiento en potencia y lo inteligible en potencia, como tampoco el sentido en potencia y lo sensible en potencia. Luego la especie de una cosa, mientras está en los fantasmas, no es inteligible actualmente; y así no es con el entendimiento en acto una sola co-

lectus possibilis per formam intelligibilem ad phantasma quod in nobis est, et potentiae visivae ad colorem qui est in lapide. Haec autem continuatio non facit lapidem videre, sed solum videri. Ergo et praedicta continuatio intellectus possibilis nobiscum non facit nos intelligere, sed intelligi solum. Planum autem est quod proprie et vere dicitur quod homo intelligit: non enim intellectus naturam investigaremus nisi per hoc quod nos intelligimus. Non igitur sufficiens est praedictus continuationis modus.

Adhuc. Omne cognoscens per virtutem cognoscitivam coniungitur obiecto, et non e converso: sicut et operans omne per virtutem operativam coniungitur operato. Homo autem est intelligens per intellectum sicut per virtutem cognoscitivam. Non igitur coniungitur per formam intelligibilem intellectui, sed magis per intellectum intelligibili.

Amplius. Id quo aliquid operatur, oportet esse formam eius: nihil enim agit nisi secundum quod est actu; actu autem non est aliquid nisi per id quod est forma eius; unde et Aristoteles probat animam esse formam, per hoc quod animal per animam vivit et sentit[4]. Homo autem intelligit, et non nisi per intellectum: unde et Aristoteles, inquirens de principio quo intelligimus, tradit nobis naturam intellectus possibilis[5]. Oportet igitur intellectum possibilem formaliter uniri nobis, et non solum per suum obiectum.

Praeterea. "Intellectus in actu et intelligibile in actu sunt unum" (ibid., 12; 430 a): sicut "sensus in actu et sensibile in actu" (ibid., 2, 4; 425 b). Non autem intellectus in potentia et intelligibile in potentia: sicut nec sensus in potentia et sensibile in potentia. Species igitur rei, secundum quod est in phantasmatibus, non est intelligibilis actu: non enim sic est unum cum intellectu in actu

[4] II De anima, 2, 12; 414 a.
[5] III De anima, 4; 429 a.

sed secundum quod est a phantasmatibus abstracta; sicut nec species coloris est sensata in actu secundum quod est in lapide, sed solum secundum quod est in pupilla. Sic autem solum continuatur nobiscum species intelligibilis secundum quod est in phantasmatibus, secundum positionem praedictam. Non igitur continuatur nobiscum secundum quod est unum cum intellectu possibili ut forma eius. Igitur non potest esse medium quo continuetur intellectus possibilis nobiscum: quia secundum quod continuatur cum intellectu possibili, non continuatur nobiscum, nec e converso.

Patet autem eum qui hanc positionem induxit, aequivocatione deceptum fuisse. Colores enim extra animam existentes, praesente lumine, sunt visibiles actu ut potentes movere visum: non autem ut actu sensata, secundum quod sunt unum cum sensu in actu. Et similiter phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem: non autem ut sint intellecta actu, secundum quod sunt unum cum intellectu possibili facto in actu.

Item. Ubi invenitur altior operatio viventis, ibi invenitur altior species vitae, correspondens illi actioni. In plantis enim invenitur sola actio ad nutritionem pertinens. In animalibus autem invenitur altior actio, scilicet sentire et moveri secundum locum: unde et animal vivit altiori specie vitae. Sed adhuc in homine invenitur altior operatio ad vitam pertinens quam in animali, scilicet intelligere. Ergo homo habebit altiorem speciem vitae. Sed vita est per animam. Habebit igitur homo altiorem animam, qua vivit, quam sit anima sensibilis. Nulla autem est altior quam intellectus. Est igitur intellectus anima hominis. Et per consequens forma ipsius (c. 57).

Adhuc. Quod consequitur ad operationem alicuius rei, non largitur alicui speciem: quia operatio est actus secundus; forma au-

sa; lo es, no obstante, cuando es abstraída de los fantasmas; como tampoco la especie del color es sentida en acto tal como está en la piedra sino cuando está en la pupila. Y así, solamente únese a nosotros la especie inteligible mientras está en los fantasmas, según la citada opinión. Luego no se une a nosotros en cuanto que es una sola cosa con el entendimiento posible, como su forma. Luego no puede ser el medio por el cual el entendimiento posible se una a nosotros, pues según llega al entendimiento posible no llega a nosotros, ni tampoco lo contrario.

Es evidente que quien mantuvo esta opinión fué decepcionado por un error. Los colores existentes fuera del alma, habiendo luz, son visibles en acto, como capaces para mover la vista; sin embargo, no son sentidos en acto, como si con el sentido en acto fueran una sola cosa. Del mismo modo, los fantasmas, por la luz del entendimiento agente, se hacen actualmente inteligibles para que puedan mover al entendimiento posible, y no para que sean entendidos en acto, en cuanto son una sola cosa con el entendimiento puesto en acto.

Donde se halla una operación vital más alta, allí hay también una especie más alta de vida, que corresponde a esa acción. En las plantas sólo se encuentra la acción que pertenece a la nutrición. En los animales, sin embargo, se halla una acción superior, es decir, el sentir y el cambiar de lugar; de donde el animal vive una especie superior de vida. Y también en el hombre se halla una operación vital más alta que en el animal, o sea, el entender. Luego el hombre tendrá una especie superior de vida. Y la vida es por el alma. Luego el hombre tendrá un alma superior, por la cual vive, que es el alma sensitiva. Y como no hay otra más alta que el entendimiento, el entendimiento, pues, es el alma del hombre. Y, por consiguiente, su forma.

Lo que sigue a la operación de una cosa a nada puede comunicar la es-

pecie, porque la operación es acto segundo; sin embargo, la forma, por la que uno recibe la especie, es acto primero. Es así que la unión del entendimiento posible al hombre, según la opinión ya expuesta, sigue a la operación del hombre, pues se realiza mediante la fantasía, la cual, según el Filósofo, es "un movimiento producido por el sentido al actuar". Luego de esta unión el hombre no recibe la especie. Luego el hombre no se diferencia específicamente de los animales brutos por la razón de tener entendimiento.

Si el hombre consigue la especie en cuanto es racional y tiene entendimiento, quien está en la especie humana es racional y tiene entendimiento. Es así que el niño, antes de salir del útero, está ya en la especie humana, y, sin embargo, no hay en él fantasmas que sean actualmente inteligibles. Luego si el hombre tiene entendimiento, no es porque éste se le una mediante la especie inteligible cuyo sujeto es el fantasma.

tem per quam aliquid habet speciem, est actus primus. Unio autem intellectus possibilis ad hominem, secundum positionem praedictam, consequitur hominis operationem: fit enim mediante phantasia, quae, secundum Philosophum [6], est "motus factus a sensu secundum actum". Ex tali igitur unione non consequitur homo speciem. Non igitur differt homo specie a brutis animalibus per hoc quod est intellectum habens.

Amplius. Si homo speciem sortitur per hoc quod est rationalis et intellectum habens, quicumque est in specie humana, et rationalis et intellectum habens. Sed puer, etiam antequam ex utero egrediatur, est in specie humana: in quo tamen nondum sunt phantasmata, quae sint intelligibilia actu. Non igitur est homo intellectum habens per hoc quod intellectus continuatur homini mediante specie intelligibili cuius subiectum est phantasma.

[6] III *De anima*, 3, 13; 429 a.

CAPITULUM LX

Quod homo non sortitur speciem per intellectum passivum, sed per intellectum possibilem

CAPITULO LX

El hombre no recibe la especie del entendimiento pasivo, sino del entendimiento posible

Mas, en conformidad con la opinión expuesta, se objeta con estas razones. Dice el ya citado Averroes que el hombre se diferencia específicamente de los brutos por el entendimiento que Aristóteles llama "pasivo", o sea, "la facultad cogitativa", que es propia del hombre, en lugar de la cual los animales tienen cierta "estimativa natural". Y propio de esta facultad cogitativa es distinguir las intenciones individuales y compararlas entre sí; así como el entendimiento, que es "separado" y "sin mezcla", compara y distingue entre sí las intenciones universales. Y como por esta facultad, juntamente con la imaginación y la memoria, se preparan los fantasmas a recibir la acción del entendimiento agente, por el que se hacen inteligibles en acto, como acontece con ciertas artes que preparan la materia al artífice principal, por esto dicha facultad se denomina "entendimiento" y "razón", la cual, según dicen los médicos, tiene su sede en la cavidad central de la cabeza. Y, según la disposición de esta facultad, un hombre se diferencia de otro en ingenio y en otras cosas concernientes a la inteligencia. Y mediante su uso y ejercicio adquiere el hombre el hábito de la ciencia. De ahí que los hábitos científicos estén en el entendimiento pasivo como en su propio sujeto. Y este entendimiento pasivo está ya en el niño desde un principio, y de él recibe la especie humana antes de ser inteligente en acto.

His autem rationibus obviatur secundum praedictam positionem (c. praec.). Dicit enim praedictus Averroes [1] quod homo differt specie a brutis per intellectum quem Aristoteles vocat "passivum", qui est ipsa "vis cogitativa", quae est propria homini, loco cuius alia animalia habent quandam "aestimativam naturalem". Huius autem cogitativae virtutis est distinguere intentiones individuales, et comparare eas ad invicem: sicut intellectus qui est "separatus et immixtus", comparat et distinguit inter intentiones universales. Et quia per hanc virtutem, simul cum imaginativa et memorativa, praeparantur phantasmata ut recipiant actionem intellectus agentis, a quo fiunt intelligibilia actu, sicut sunt aliquae artes praeparantes materiam artifici principali; ideo praedicta virtus vocatur nomine "intellectus" et "rationis", de qua medici dicunt quod habet sedem in media cellula capitis. Et secundum dispositionem huius virtutis differt homo unus ab alio in ingenio et in aliis quae pertinent ad intelligendum. Et per usum huius et exercitium acquirit homo habitum scientiae. Unde habitus scientiarum sunt in hoc intellectu passivo sicut in subiecto. Et hic intellectus passivus a principio adest puero, per quem sortitur speciem humanam, antequam actu intelligat.

[1] Comment. in III *De anima*, text. 20, f. 163 sqq. Vid. etiam f. 148 v, 151, 173.

Quod autem haec sint falsa, et abusive dicta, evidenter apparet. Operationes enim vitae comparantur ad animam ut actus secundi ad primum: ut patet per Aristotelem, in II "De anima" (c. 1, 5; 412 a). Actus autem primus in eodem praecedit tempore actum secundum: sicut scientia est ante considerare. In quocumque igitur invenitur aliqua operatio vitae, oportet in eo ponere aliquam partem animae quae comparetur ad illam operationem sicut actus primus ad secundum. Sed homo habet propriam operationem supra alia animalia, scilicet intelligere et ratiocinari, quae est operatio hominis inquantum est homo, ut Aristoteles dicit, in I "Ethicorum" (c. 7, 12 sqq.; 1097 b). Ergo oportet in homine ponere aliquod principium quod proprie dat speciem homini, quod se habeat ad intelligere sicut actus primus ad secundum. Hoc autem non potest esse intellectus passivus praedictus: quia principium praedictae operationis oportet esse "impassibile et non mixtum corpori" ut Philosophus probat (cf. c. praec. init.); cuius

(Respuesta.) Claramente se ve que estas cosas son falsas y dichas abusivamente. Porque las operaciones vitales son con respecto al alma como los actos segundos con respecto al primero, como consta por Aristóteles, en el II "Sobre el alma". En un mismo sujeto, el acto primero precede temporalmente al segundo; por ejemplo, la ciencia precede a la reflexión. Luego, si encontramos en un ser una operación vital, deberemos suponer que una parte de su alma sea con respecto a esa operación lo que el acto primero es al segundo. Consta que el hombre tiene una operación propia que no tienen los otros animales, o sea, el entender y razonar, que es del hombre en cuanto tal, como dice Aristóteles en el I de los "Eticos". Luego debe haber en el hombre algún principio cuya particularidad sea conferirle la especie y que con relación al entender sea lo que el acto primero es para el segundo. Tal principio no puede ser el entendimiento pasivo, porque el principio de dicha operación debe ser "impasible" y "no mezclado con el cuerpo", como lo de-

muestra el Filósofo; y el entendimiento pasivo es todo lo contrario. Luego no es posible que por la facultad cogitativa, que se llama entendimiento pasivo, reciba el hombre la especie y se distinga de los otros animales.

Una pasión de la parte sensitiva no puede estar en un género de vida superior a la misma vida sensitiva, e igualmente una pasión del alma nutritiva no puede situarse en un género superior de vida que la misma vida nutritiva. Sabido es que la fantasía y las potencias que de ella derivan, como la memoria y sus semejantes, son pasiones de la parte sensitiva, como lo demuestra el Filósofo en el libro "Sobre la memoria". Luego por estas potencias, o alguna de ellas, ningún animal puede situarse en un género de vida superior a la vida sensitiva. Pero el hombre está en un género superior de vida, como lo demuestra el Filósofo en el II "Sobre el alma", quien, al distinguir los géneros de vida, añade el intelectivo —que atribuye al hombre—al sensitivo, que atribuye en común a todo animal. Luego el hombre no vive su propia vida por dicha potencia cogitativa.

Todo lo que se mueve a sí mismo, según lo prueba el Filósofo en el VIII de los "Físicos", se compone de motor y de movido. El hombre, como los otros animales, se mueve a sí mismo. Luego divídese en motor y movido. Ahora bien, el primer motor en el hombre es el entendimiento, porque éste, mediante su especie inteligible, mueve la voluntad. Y no puede decirse que el único motor sea el entendimiento pasivo, porque el entendimiento pasivo versa sobre lo particular, y para mover se requiere una consideración universal, propia del entendimiento posible, y otra particular, que puede ser del entendimiento pasivo, como lo demuestra Aristóteles en el III "Sobre el alma". Luego el entendimiento posible es una de ambas partes del hombre, la más noble y característica. En con-

contrarium apparet de intellectu passivo. Non igitur est possibile quod per virtutem cogitativam, quae dicitur intellectus passivus, homo speciem sortiatur, per quam ab aliis animalibus differat.

Adhuc. Quod est passio partis sensitivae, non potest ponere in altiori genere vitae quam sit vita sensitiva: sicut quod est passio animae nutritivae, non ponit in altiori genere vitae quam sit vita nutritiva. Constat autem quod phantasia, et huiusmodi potentiae quae ad ipsam consequuntur, ut memorativa et consimiles, sunt passiones partis sensitivae: ut Philosophus probat in libro "De memoria" (c. 1; 450 a). Non igitur per praedictas virtutes, vel aliquam earum, aliquod animal potest poni in altiori genore vitae quam sit vita sensitiva. Homo autem est in altiori genere vitae; quod patet per Philosophum, in II "De anima" (c. 2, 2; 413 a), qui, distinguens genera vitae, superaddit intellectivum, quod homini attribuit, sensitivo, quod attribuit communiter omni animali. Non igitur homo est vivens vita sibi propria per virtutem cogitativam praedictam.

Amplius. Omne movens seipsum, secundum quod probat Philosophus, in VIII "Physic." (c. 5, 8; 257 a), componitur ex movente et moto. Homo autem, sicut et alia animalia, est movens seipsum. Ergo movens et motum sunt partes ipsius. Primum autem movens in homine est intellectus: nam intellectus suo intelligibili movet voluntatem. Nec potest dici quod solus intellectus passivus sit movens: quia intellectus passivus est solum particularium; in movendo autem accipitur et universalis opinio, quae est intellectus possibilis, et particularis, quae potest esse intellectus passivi; ut patet per Aristotelem, in III "De anima" (c. 11, 4; 434 a) et in VII "Ethic." (c. 3, 6, 9; 1146 b, 1147 a). Ergo intellectus possibilis est aliqua pars hominis. Et est dignissimum et formalissimum in ipso. Igitur ab eo spe-

ciem sortitur, et non ab intellectu passivo.

Adhuc. Intellectus possibilis probatur non esse actus corporis alicuius propter hoc quod est cognoscitivus omnium formarum sensibilium in universali. Nulla igitur virtus cuius operatio se extendere potest ad universalia omnium formarum sensibilium, potest esse actus alicuius corporis. Voluntas autem est huiusmodi: omnium enim eorum quae intelligimus possumus habere voluntatem, saltem ea cognoscendi. Apparet etiam actus voluntatis in universali: "odimus enim", ut dicit Aristoteles in sua "Rhetorica" (l. 2, 4, 31; 1382 a), "in universali latronum genus, irascimur autem particularibus tantum". Voluntas igitur non potest esse actus alicuius partis corporis, nec consequi aliquam potentiam quae sit actus corporis. Omnis autem pars animae est actus alicuius corporis praeter solum intellectum proprie dictum. Igitur voluntas in intellectiva parte est: unde et Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 9, 3; 432 b), quod "voluntas in ratione est, irascibilis autem et concupiscibilis in parte sensitiva". Propter quod et actus concupiscibilis et irascibilis cum passione sunt: non autem actus voluntatis, sed cum electione. Voluntas autem hominis non est extrinseca ab homine, quasi in quadam substantia separata fundata, sed est in ipso homine. Aliter enim non esset dominus suarum actionum, quia ageretur voluntate cuiusdam substantiae separatae; et in ipso essent tantum potentiae appetitivae cum passione operantes, scilicet irascibilis et concupiscibilis, quae sunt in parte sensitiva, sicut et in ceteris animalibus, quae magis aguntur quam agant. Hoc autem est impossibile, et destructivum totius moralis philosophiae et politicae conversationis. Oportet igitur intellectum possibilem in nobis esse, per quem a brutis differamus, et non

secuencia, de éste recibe la especie y no del entendimiento pasivo.

Se demuestra que el entendimiento posible no es un acto corporal, porque conoce todas las formas sensibles de un modo universal. Luego ninguna potencia cuya operación pueda llegar al conocimiento universal de todas las formas sensibles podrá ser un acto corporal. Tal es la voluntad, porque de todo lo que entendemos podemos tener voluntad, al menos de conocerlo. La universalidad del acto de la voluntad aparece en este ejemplo: "porque odiamos —como dice Aristóteles en su "Retórica"—universalmente a los ladrones genéricamente considerados, y, sin embargo, nos irritamos sólo contra los particulares". Luego la voluntad ni puede ser una función corporal ni puede proceder de una potencia corpórea. Y como, hecha excepción del entendimiento propiamente dicho, las demás partes del alma son actividades del cuerpo, por eso la voluntad está en la parte intelectiva, de ahí que Aristóteles dice, en el III "Sobre el alma", que "la voluntad está en la razón, mas el irascible y el concupiscible (apetitos) en la parte sensitiva". Por eso, el apetito concupiscible y el irascible actúan mediante la pasión, mientras que la voluntad actúa mediante la elección. Mas la voluntad humana no es algo extrínseco al hombre, como fundada en cierta substancia separada, sino que está en el hombre mismo. Pues, de lo contrario, no sería dueño de sus actos, porque obraría con la voluntad de cierta substancia separada, y en él habría solamente potencias apetitivas que obrarían pasivamente, es decir, el irascible y el concupiscible, que están en la parte sensitiva; como sucede con los otros animales, los cuales, más que actuar, son actuados. Y esto, además de imposible, es destructor de toda la filosofía moral y de la ciencia política. Luego debe haber en nosotros un entendimiento posible, por el que nos diferenciemos de los

brutos, y no sólo por el entendimiento pasivo.

Así como nadie es capaz de obrar si no es por la potencia activa que hay en él, así nadie es capaz de "padecer" si no es por la potencia pasiva que en él reside; por ejemplo, lo combustible es capaz de quemarse no sólo porque hay en él algo capaz de quemarlo, sino porque tiene también en sí la potencia para quemarse. "Pues entender implica cierta pasividad", como se dice en el III "Sobre el alma". Si, pues, el niño es inteligente en potencia, aunque actualmente no entienda, deberá haber en él alguna potencia mediante la cual sea capaz de entender. Y esta potencia es el entendimiento posible. Luego el entendimiento posible deberá estar unido al niño antes de que éste entienda en acto. Por consiguiente, el entendimiento posible no se une al hombre mediante la forma actualmente entendida, sino que ese mismo entendimiento posible está en el hombre, desde un principio, como cosa suya.

A esto contesta Averroes. Y declara que el niño se dice inteligente en potencia por dos razones. Primera, porque los fantasmas que hay en él son inteligibles en potencia. Segunda, porque el entendimiento posible es capaz de unirse a él, y no porque ya esté unido.

Debemos, sin embargo, demostrar que esta doble unión es insuficiente. Pues una es la potencia mediante la cual el agente puede obrar y otra la potencia mediante la cual el paciente puede padecer, las cuales se dividen por oposición. Porque por lo que a uno le conviene la capacidad de obrar no puede convenirle la capacidad de padecer. Es así que poder entender es poder padecer, "pues entender implica cierta pasividad", como dice el Filósofo. Luego no se dice que el niño está en potencia para entender porque los fantasmas existentes en él puedan ser entendidos en acto, pues esto pertenece a la poten-

solum secundum intellectum passivum.

Item. Sicut nihil est potens agere nisi per potentiam activam in ipso existentem, ita nihil potens est pati nisi per potentiam passivam quae in ipso est: combustibile enim est potens comburi non solum quia est aliquid potens comburere ipsum, sed etiam quia habet in se potentiam ut comburatur. "Intelligere autem quoddam pati est", ut dicitur in III "De anima" (c. 4, 2; 429 a). Cum igitur puer sit potentia intelligens, etsi non actu intelligat, oportet quod sit in eo aliqua potentia qua sit potens intelligere. Haec autem potentia est intellectus possibilis. Oportet igitur quod puero iam sit coniunctus intellectus possibilis antequam actu intelligat. Non est igitur continuatio intellectus possibilis cum homine per formam intellectam in actu, sed ipse intellectus possibilis inest homini a principio sicut aliquid eius.

Huic autem rationi respondet Averroes praedictus (l. c., f. 148 v.). Dicit enim quod puer dicitur potentia intelligens duplici ratione. Uno modo, quia phantasmata quae sunt in ipso, sunt intelligibilia in potentia. Alio modo, quia intellectus possibilis est potens continuari cum ipso: et non quia intellectus sit iam unitus ei.

Ostendendum est autem quod uterque modus sit insufficiens. Alia enim est potentia qua agens potest agere, et alia potentia qua patiens potest pati, et ex opposito dividuntur. Ex eo igitur quod convenit alicui quod possit agere, non competit ei quod possit pati. Posse autem intelligere est posse pati: cum "intelligere quoddam pati sit", secundum Philosophum (cf. supra). Non igitur dicitur puer potens intelligere ex eo quod phantasmata in eo possunt esse intellecta in actu: cum hoc pertineat ad posse agere;

phantasmata enim movent intellectum possibilem.

Adhuc. Potentia consequens speciem alicuius non competit ei secundum id quod speciem non largitur. Posse autem intelligere consequitur speciem humanam: est enim intelligere operatio hominis inquantum huiusmodi. Phantasmata autem non dant speciem humanam, sed magis consequuntur operationem hominis. Non ergo ratione phantasmatum potest dici puer potentia intelligens.

Similiter autem neque potest dici puer posse intelligere quia intellectus possibilis potest continuari cum ipso. Sic enim aliquis dicitur potens agere vel pati per potentiam activam vel passivam, sicut dicitur "albus" per "albedinem". Non autem dicitur aliquis albus antequam albedo sit ei coniuncta. Ergo neque dicitur aliquis potens agere vel pati antequam potentia activa vel passiva ei adsit. Non ergo de puero posset dici quod est potens intelligere antequam intellectus possibilis, qui est potentia intelligendi, sit ei continuatus.

Praeterea. Aliter dicitur aliquis potens operari antequam habeat naturam quae operetur, et aliter postquam iam habet naturam sed impeditur per accidens ab operando: sicut aliter dicitur corpus potens ferri sursum antequam sit leve, et aliter postquam iam est generatum leve sed impeditur in suo motu. Puer autem est in potentia intelligens non quasi nondum habens naturam intelligendi, sed habens impedimentum ut non intelligat: impeditur enim ab intelligendo "propter multimodos motus in ipso existentes", ut dicitur in VII "Physicorum" (c. 3, 7; 248 a). Non igitur propter hoc dicitur potens intelligere quia intellectus possibilis, qui est intelligendi principium, potest conti-

cia de obrar, ya que los fantasmas mueven al entendimiento posible.

La potencia que se deriva de la especie no le conviene al ser por razón de aquello que no da la especie. Mas el poder de entender se deriva de la especie humana, porque entender es una operación del hombre en cuanto tal. Es así que los fantasmas no dan la especie humana, sino que se derivan de la operación del hombre. Luego no es por razón de los fantasmas por lo que el niño es inteligente en potencia.

Del mismo modo, tampoco puede decirse que el niño tiene poder de entender porque el entendimiento posible pueda unirse a él. Pues, de esta manera, se dice que uno puede obrar o padecer por la potencia activa o pasiva, como se llama "blanco" por la "blancura". Y no se le llama a uno blanco antes de que le esté unida la blancura. Luego tampoco se dice que uno es capaz de obrar o padecer antes de que la potencia activa o pasiva le esté unida. Por lo tanto, no puede decirse del niño que es capaz de entender antes de que el entendimiento posible, que es la potencia de entender, le esté unido.

Una cosa es decir que uno tiene potencia para obrar antes de tener la naturaleza por la que obra, y otra, cuando, teniendo la naturaleza, es, sin embargo, impedido de obrar accidentalmente; como de una manera se dice que un cuerpo tiene potencia para elevarse antes de ser leve, y de otra, cuando, engendrado ya leve, está, sin embargo, impedido en su movimiento. Es así que el niño es inteligente en potencia, no como si todavía no tuviese la naturaleza para entender, sino como teniendo impedimento para que entienda, porque está impedido para entender "por diversos movimientos existentes en él", como se dice en el VII de los "Físicos". Luego, si se dice que es capaz de entender, no es precisamente porque el entendimiento posible, que es el principio de entender, pueda unírsele, sino porque, te-

niéndolo ya, está impedido, sin embargo, por su propia acción; por eso, quitado el impedimento, inmediatamente "entiende".

"Hábito es aquello por lo que uno obra cuando quiere". Conviene, en consecuencia, que el hábito sea de quien es la operación habitual. Es así que considerar entendiendo, que es el acto propio del hábito de la ciencia, no puede ser del entendimiento pasivo, sino del mismo entendimiento posible, pues para que una potencia entienda es necesario que no sea acto de cuerpo alguno. Luego el hábito de la ciencia no está en el entendimiento pasivo, sino en el entendimiento posible. En nosotros está la ciencia por cuanto que nos llamamos científicos. Luego el entendimiento posible está en nosotros y, en cuanto al ser, no está separado de nosotros.

Ciencia es el resultado de la unión del esciente con la cosa conocida. Pero a la cosa conocida, en cuanto conocida, no se une el esciente sino mediante las especies universales, las cuales son objeto de la ciencia. Ahora bien, las especies universales no pueden estar en el entendimiento pasivo, pues es potencia que se sirve de órgano corpóreo, sino solamente en el entendimiento posible. Luego la ciencia no está en el entendimiento pasivo, sino solamente en el entendimiento posible.

El entendimiento habitual, como confiesa el adversario (Averroes), es efecto del entendimiento agente. Pero, como los efectos del entendimiento agente son los inteligibles en acto, cuyo recipiente propio es el entendimiento posible, al cual se compara el entendimiento agente "como el arte a la materia", según dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", deberá, pues, el entendimiento habitual, que es el hábito de la ciencia, estar en el entendimiento posible y no en el pasivo.

Es imposible que la perfección de una substancia superior dependa de la perfección de la inferior. Es así

nuari sibi: sed quia iam est continuatus et impeditur ab actione propria; unde, impedimento remoto, statim intelligit.

Item. Habitus est "quo quis operatur cum voluerit"[2]. Oportet igitur eiusdem esse habitum, et operationem quae est secundum habitum. Sed considerare intelligendo, quod est actus huius habitus qui est scientiae, non potest esse intellectus passivi, sed est ipsius intellectus possibilis: ad hoc enim quod aliqua potentia intelligat, oportet quod non sit actus corporis alicuius. Ergo et habitus scientiae non est in intellectu passivo, sed in intellectu possibili. Scientia autem in nobis est, secundum quam dicimur scientes. Ergo et intellectus possibilis est in nobis, et non secundum esse a nobis separatus.

Adhuc. Scientiae assimilatio est scientis ad rem scitam. Rei autem scitae, inquantum est scita, non assimilatur sciens nisi secundum species universales; scientia enim de huiusmodi est. Species autem universales non possunt esse in intellectu passivo, cum sit potentia utens organo, sed solum in intellectu possibili. Scientia igitur non est in intellectu passivo, sed solum in intellectu possibili.

Amplius. Intellectus in habitu, ut adversarius confitetur (l. c., f. 177 v.), est effectus intellectus agentis. Intellectus autem agentis effectus sunt intelligibilia actu, quorum proprium recipiens est intellectus possibilis, ad quem comparatur agens "sicut ars ad materiam", ut Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 5, 1; 430 a). Oportet igitur intellectum in habitu, qui est habitus scientiae, esse in intellectu possibili, non passivo.

Praeterea. Impossibile est quod perfectio superioris substantiae dependeat ab inferiori. Perfectio autem intellectus possibilis de-

[2] AVERROES, III *De anima*, text. 18, f. 161.

pendet ab operatione hominis: dependet enim a phantasmatibus, quae movent intellectum possibilem. Non est igitur intellectus possibilis aliqua substantia superior homine. Ergo oportet quod sit aliquid hominis ut actus et forma ipsius.

Adhuc. Quaecumque sunt separata secundum esse, habent etiam separatas operationes: nam res sunt propter suas operationes, sicut actus primus propter secundum; unde Aristoteles dicit, in I "De anima" (c. 1, 10; 403 a), quod, si aliqua operationum animae est sine corpore, quod "possibile est animam separari". Operatio autem intellectus possibilis indiget corpore: dicit enim Philosophus, in III "De anima" (c. 4, 7; 429 a), quod intellectus potest agere per seipsum, scilicet intelligere, quando est factus in actu per speciem a phantasmatibus abstractam, quae non sunt sine corpore. Igitur intellectus possibilis non est omnino a corpore separatus.

Amplius. Cuicumque competit aliqua operatio secundum naturam, sunt ei a natura attributa ea sine quibus illa operatio compleri non potest: sicut Aristoteles probat, in II libro "De caelo" (c. 8, 8; 290 a), quod, si stellae moverentur motu progressivo ad modum animalium, quod natura dedisset eis organa motus progressivi. Sed operatio intellectus possibilis completur per organa corporea, in quibus necesse est esse phantasmata. Natura igitur intellectum possibilem corporeis univit organis. Non est igitur secundum esse a corpore separatus.

Item. Si sit secundum esse a corpore separatus, magis intelliget substantias quae sunt a materia separatae quam formas sensibiles: quia sunt magis intelligibiles, et magis ei conformes. Non potest autem intelligere substantias omnino a materia separatas, quia eorum non sunt aliqua phantasmata: hic autem intellectus "nequaquam sine phantasmate in-

que la perfección del entendimiento posible depende de la operación del hombre, porque depende de los fantasmas que mueven al entendimiento posible. Luego el entendimiento posible no es una substancia superior al hombre. Por tanto, debe ser algo del hombre, como su acto y forma.

Las cosas separadas en cuanto al ser han de tener también operaciones separadas, pues las cosas se ordenan a sus propias operaciones como el acto primero a su segundo; por eso dice Aristóteles en el I "Sobre el alma" que, si hay alguna operación del alma independiente del cuerpo, "es posible que el alma esté separada". Pero como el entendimiento posible precisa del cuerpo, pues dice el Filósofo en el III "Sobre el alma" que el entendimiento puede obrar por sí mismo, o sea, entender, cuando esté actualizado por la especie abstraída de los fantasmas, los cuales no existen sin el cuerpo. Luego el entendimiento posible no está totalmente separado del cuerpo.

Quien, en conformidad con su naturaleza, goza de una operación, ha de tener por naturaleza aquellos atributos sin los cuales no se puede realizar dicha operación, como lo demuestra Aristóteles en el II "Del cielo", al decir que si las estrellas se moviesen con movimiento progresivo, al modo animal, diérales la naturaleza los órganos del movimiento progresivo. Como la operación del entendimiento posible se realiza mediante órganos corpóreos, en los que necesariamente han de estar los fantasmas, por eso la naturaleza unió al entendimiento posible con los órganos corpóreos. Luego, en cuanto al ser, no está separado del cuerpo.

Mas si por naturaleza está separado del cuerpo, mejor conocerá las substancias que están separadas de la materia que las formas sensibles, porque son más inteligibles y más conformes con él. Sin embargo, no puede conocer las substancias totalmente separadas de la materia, porque éstas carecen de fantasmas; y

este entendimiento, como dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", "nunca entiende sin fantasmas"; pues son para él los fantasmas "como los sensibles son para el sentido", sin los cuales el sentido no siente. Luego no es una substancia separada por naturaleza del cuerpo.

En todo género, la potencia pasiva se extiende tanto cuanto la potencia activa de dicho género; de ahí que en la naturaleza no se dé ninguna potencia pasiva sin su correspondiente potencia activa natural. El entendimiento agente no hace otros inteligibles que los fantasmas. Luego el entendimiento posible tampoco es movido por otros inteligibles que las especies abstraídas de los fantasmas. Por esto no puede conocer las substancias separadas.

En las substancias separadas están las especies de las cosas sensibles de modo inteligible, y son el medio por el cual tienen ciencia de lo sensible. Luego, si el entendimiento posible entiende las substancias separadas, de ellas recibirá el conocimiento de lo sensible, sin recibirlo de los fantasmas, "porque la naturaleza no abunda en superfluidades".

Pero, si se dijera que en las substancias separadas no se da el conocimiento de lo sensible, sería, al menos, necesario decir que están dotadas de un conocimiento superior. El cual no debería faltarle al entendimiento posible si tales substancias conoce. Y tendríamos, en consecuencia, un doble conocimiento: uno, mediante las substancias separadas, y otro, recibido por medio de los sentidos. Uno de los dos estaría de sobra.

El entendimiento posible es "por lo que el alma entiende", como se dice en el III "Sobre el alma". Luego si el entendimiento posible conoce las substancias separadas, también nosotros las conoceremos. Y esto es falso evidentemente, porque, como dice Aristóteles ("Metaf.", II), somos con respecto a ellas "como los ojos de la lechuza frente al sol".

telligit", ut Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 7, 3; 431 a); sunt enim ei phantasmata "sicut sensibilia sensui", sine quibus sensus non sentit. Non est igitur substantia a corpore separata secundum esse.

Adhuc. In omni genere tantum se extendit potentia passiva quantum potentia activa illius generis: unde non est aliqua potentia passiva in natura cui non respondeat aliqua potentia activa naturalis. Sed intellectus agens non facit intelligibilia nisi phantasmata. Ergo nec intellectus possibilis movetur ab aliis intelligibilibus nisi a speciebus a phantasmatibus abstractis. Et sic substantias separatas intelligere non potest.

Amplius. In substantiis separatis sunt species rerum sensibilium intelligibiliter, per quas de sensibilibus scientiam habent. Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, in eis acciperet sensibilium cognitionem. Non ergo acciperet eam a phantasmatibus: quia "natura non abundat superfluis".

Si autem dicatur quod substantiis separatis non adest cognitio sensibilium, saltem oportebit dicere quod eis adsit altior cognitio. Quam oportet non deesse intellectui possibili, si praedictas substantias intelligit. Habebit igitur duplicem scientiam: unam per modum substantiarum separatarum, aliam a sensibus acceptam. Quarum altera superflueret.

Praeterea. Intellectus possibilis est "quo intelligit anima", ut dicitur in III "De anima" (c. 4, 3; 429 a). Si igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas, et nos intelligimus eas. Quod patet esse falsum: habemus enim nos ad eas "sicut oculus noctuae ad solem", ut Aristoteles dicit [3].

[3] I α *Metaphys.*, 1, 2; 993 b.

His autem respondetur, secundum positionem praedictam [4]. Intellectus enim possibilis, secundum quod est in se subsistens, intelligit substantias separatas: et est in potentia ad eas sicut diaphanum ad lucem. Secundum autem quod continuatur nobis, a principio est in potentia ad formas a phantasmatibus abstractas. Unde nos a principio non intelligimus per eum substantias separatas.

Sed hoc stare non potest. Intellectus enim possibilis ex hoc dicitur, secundum eos, continuari nobis, quod perficitur per species intelligibiles a phantasmatibus abstractas. Prius igitur est considerare intellectum ut in potentia ad huiusmodi species quam ut continuetur nobis. Non igitur per hoc quod continuatur nobis, est in potentia ad huiusmodi species.

Praeterea. Secundum hoc, esse in potentia ad praedictas species non esset ei secundum se conveniens, sed per aliud. Per ea autem quae non conveniunt alicui secundum se, non debet aliquid definiri. Non igitur ratio intellectus possibilis est ex hoc quod possibilis est ad praedictas species, ut definit ipsum Aristoteles in III "De anima" (c. 4; 429 a).

Adhuc. Impossibile est intellectum possibilem simul multa intelligere nisi unum per aliud intelligat: non enim una potentia pluribus actibus simul perficitur nisi secundum ordinem. Si igitur intellectus possibilis intelligat substantias separatas et species a phantasmatibus separatas, oportet quod vel intelligat per species huiusmodi substantias separatas, vel e converso. Quodcumque autem detur, sequitur quod nos intelligamus substantias separatas. Quia si nos intelligimus naturas sensibilium inquantum intelligit eas intellectus possibilis; intellectus autem possibilis intelligit eas per hoc quod intelligit substantias separatas; et similiter nos intelligemus. Et similiter si

[4] AVERR., l. c., text. 5, 20, 36; f. 152, 164 v, 185.

Sin embargo, y en conformidad con la opinión expuesta, se contesta a esto: el entendimiento posible, por ser en sí subsistente, conoce las substancias separadas y se halla con respecto a ellas en potencia, como lo diáfano con respecto a la luz. Y, en cuanto se une a nosotros, está originariamente en potencia para las formas abstraídas de los fantasmas. Luego nosotros originariamente no entendemos por él las substancias separadas.

Pero esto no puede sostenerse. Porque, según ellos, el entendimiento posible se dice que se une a nosotros en cuanto se perfecciona por las especies inteligibles abstraídas de los fantasmas. Mas lo primero que debe considerarse es el entendimiento como en potencia para dichas especies, y después que se una a nosotros. Luego no porque se une a nosotros está en potencia para dichas especies.

Pues, según esto, estar en potencia para dichas especies no le convendría por naturaleza, sino en virtud de otro. Y nada debe definirse por lo que no le conviene por naturaleza. Luego la razón del entendimiento posible no es precisamente su posibilidad para dichas especies, como lo define el mismo Aristóteles en el III "Sobre el alma".

Es imposible que el entendimiento posible conozca muchas cosas simultáneamente, como no sea que conozca una mediante otra; porque una potencia no se perfecciona con muchos actos simultáneos, sino ordenadamente. Luego, si el entendimiento posible conoce las substancias separadas y las especies separadas de los fantasmas, deberá conocer las substancias separadas por medio de tales especies, o viceversa. Supuestas ambas cosas, se sigue que nosotros conocemos las substancias separadas; porque, si conocemos las naturalezas sensibles porque el entendimiento posible las conoce, el entendimiento posible, en cambio, las conoce porque conoce las substancias separadas; y del mismo modo nosotros las conoce-

mos. Lo mismo sucedería si se tratase de lo contrario. Lo cual es evidentemente falso. Luego el entendimiento posible no conoce las substancias separadas y, en consecuencia, no es substancia separada.

sit e converso. Hoc autem est manifeste falsum. Non igitur intellectus possibilis intelligit substantias separatas. Non est igitur substantia separata.

CAPITULUM LXI

Quod praedicta positio est contra sententiam Aristotelis

CAPITULO LXI

La opinión anterior es contra la sentencia de Aristóteles

Mas, como Averroes se empeña en dar fuerza de autoridad a esta opinión diciendo que tal fué el sentir de Aristóteles, demostraremos claramente que la opinión expuesta es contra la sentencia de Aristóteles.

En primer lugar, porque Aristóteles, en el II "Sobre el alma", define el alma diciendo que es "el acto primordial del cuerpo físicamente organizado y capacitado para ser vivificado"; y añade luego que ésta es la definición "genérica que se da de toda alma"; no, como el citado Averroes finge, declarando esto dudosamente. Como se ve a través de los ejemplares griegos y de la traducción de Boecio.

En segundo lugar, en el mismo capítulo añade que "el alma tiene algunas partes separables". Que no son otras que las intelectivas. De donde se deduce que esas partes son actos del cuerpo.

Y no se opone a esto lo que añade luego: "Aunque todavía nada se ha esclarecido sobre el entendimiento y la potencia perspectiva, sin embargo parece ser otro género de alma". Porque con ello no pretende excluir al entendimiento de la definición común de alma, sino distinguirlo de las naturalezas propias de las otras partes; así, quien dice que "uno es el género animal volátil y otro el terrestre", no excluye al volátil de la definición común de animal. Por lo

Sed quia huic positioni (c. praec.) Averroes praestare robur auctoritatis nititur propter hoc quod dicit [1] Aristotelem ita sensisse, ostendemus manifeste quod praedicta opinio est contra sententiam Aristotelis.

Primo quidem, quia Aristoteles, in II "De anima" (c. 1, 5, 6; 412), definit animam dicens quod est "actus primus physici corporis organici potentia vitam habentis"; et postea subiungit (n. 8) quod haec est definitio "universaliter dicta de omni anima"; non, sicut praedictus Averroes fingit [2], sub dubitatione hoc proferens; ut patet ex exemplaribus graecis et translatione Boetii.

Postmodum autem, in eodem capitulo (n. 12; 413 a), subiungit "esse quasdam partes animae separabiles". Quae non sunt nisi intellectivae. Relinquitur igitur quod illae partes sunt actus corporis.

Nec est contra hoc quod postea subiungit (c. 2, 9; 413 b): "De intellectu autem et perspectiva potentia nihil est adhuc manifestum, sed videtur animae alterum genus esse". Non enim per hoc vult intellectum alienare a communi definitione animae, sed a propriis naturis aliarum partium: sicut qui dicit quod "alterum genus animalis est volatile

[1] Comment. in III *De anima*, text. 5, f. 139 v. (Ven. 1562).
[2] Comment. in II *De anima*, text. 7, f. 51 v.

a gressibili", non aufert a volatili communem definitionem animalis. Unde, ut ostenderet in quo dixerit "alterum", subiungit: "Et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili".— Nec est intentio Aristotelis, ut Commentator praedictus fingit (l. c., text. 21, f. 59), dicere quod nondum est manifestum de intellectu utrum intellectus sit anima, sicut de aliis principiis. Non enim textus verus habet, "nihil est declaratum", sive, "nihil est dictum", sed, "nihil est manifestum": quod intelligendum est quantum ad id quod est proprium ei, non quantum ad communem definitionem. — Si autem, ut ipse dicit (ibid.), "anima" aequivoce dicitur de intellectu et aliis, primo distinxisset aequivocationem, postea definivisset, sicut est consuetudo sua. Alias procederet in aequivoco. Quod non est in scientiis demonstrativis.

Item. In II "De anima" (c. 3, 1; 414 a) intellectum numerat inter potentias animae. Et in auctoritate etiam praedicta (supra, "Nec est") nominat "perspectivam potentiam". Non est igitur intellectus extra animam humanam, sed est quaedam potentia eius.

Item. In III "De anima" (c. 4, 1; 429 a), incipiens loqui de intellectu possibili, nominat eum partem animae, dicens: "De parte autem animae qua cognoscit anima et sapit". In quo manifeste ostendit quod intellectus possibilis sit aliquid animae.

Adhuc autem manifestius per id quod postea subiungit (n. 3), declarans naturam intellectus possibilis, dicens: "Dico autem intellectum quo opinatur et intelligit anima". In quo manifeste ostenditur intellectum esse aliquid animae humanae, quo anima humana intelligit.

Est igitur praedicta positio contra sententiam Aristotelis, et contra veritatem. Unde tanquam fictitia repudianda est.

que, para manifestar en qué sentido dijo "otro", añade: "y esta distinción solamente ocurre dada la diferencia que hay entre perpetuo y corruptible". Luego la intención de Aristóteles no fué, como pretende el citado Comentador, decir que todavía no se ha esclarecido si el entendimiento es el alma, como de otros principios. Porque el texto no dice "nada se ha declarado" o "nada se ha dicho", sino "nada se ha esclarecido"; y esto hay que entenderlo en atención a lo que le es propio, no en cuanto a su definición común.

Y si, como dice él mismo, el "alma" se dice equívocamente tanto del entendimiento como de las otras potencias, primeramente distinguiría el equívoco y después lo definiría, como es su costumbre. De lo contrario, procedería equivocadamente. Y esto no reza con la ciencia demostrativa.

En el II "Sobre el alma" enumera el entendimiento entre las potencias del alma. Y también en el autor ya citado nombra la "potencia perspectiva". Luego el entendimiento no está fuera del alma, sino que es una de sus potencias.

En el III "Sobre el alma", comenzando a hablar del entendimiento posible, llámalo parte del alma, diciendo: "Mas de la parte del alma mediante la cual el alma conoce y sabe". Con lo que claramente manifiesta que el entendimiento posible es algo del alma.

Aun aparece más claro por lo que añade luego, al determinar la naturaleza del entendimiento posible, diciendo: "y digo el entendimiento mediante el cual el alma opina y entiende". Con lo que se manifiesta evidentemente que el entendimiento es algo del alma, mediante lo cual el alma humana entiende. Por lo tanto, dicha opinión es contra el sentir de Aristóteles y contra la verdad. Y por ello debe rechazarse como inventada.

CAPITULUM LXII
Contra opinionem Alexandri de intellectu possibili

CAPITULO LXII
Contra la opinión de Alejandro Afrodisio sobre el entendimiento posible

De la consideración de estas palabras de Aristóteles, Alejandro dedujo que el entendimiento posible era en nosotros cierta virtud, para ajustar de este modo a su conveniencia la definición común de alma dada por Aristóteles. Pero, como no podía entender que una substancia intelectual fuese forma del cuerpo, dijo que dicha virtud no radicaba en una substancia intelectual y que era el resultado de una mezcla de elementos en el cuerpo humano. Porque cierta mezcla del cuerpo humano dispone al hombre en potencia para recibir la influencia del entendimiento agente, que siempre está en acto, y es, según Alejandro, una substancia separada, por cuya influencia el hombre se convierte en inteligente en acto. Y como lo que hace al hombre inteligente en potencia es el entendimiento posible, de esto parecía seguirse que el entendimiento posible es en nosotros el resultado de una mezcla o conmixtión determinada.

Mas a primera vista se ve que esta opinión contraría a las palabras y demostración de Aristóteles. Pues declara Aristóteles en el III "Sobre el alma", como se dijo, que el entendimiento posible "no está mezclado con el cuerpo". Y esto es imposible afirmarlo de la potencia resultante de la conmixtión de elementos, porque lo que es tal debe radicar en dicha conmixtión de elementos, como sucede con el sabor, el olor y otras cosas parecidas. Luego la opinión de Alejandro no concuerda con las palabras

His igitur verbis Aristotelis consideratis, Alexander [1] posuit intellectum possibilem esse aliquam virtutem in nobis, ut sic definitio communis de anima assignata ab Aristotele in II "De anima" (cf. c. praec.), possit sibi convenire. Quia vero intelligere non poterat aliquam substantiam intellectualem esse corporis formam, posuit praedictam virtutem non esse fundatam in aliqua intellectuali substantia; et consequentem commixtionem elementorum in corpore humano. Determinatus enim mixtionis humani corporis modus facit hominem esse in potentia ad recipiendum influentiam intellectus agentis, qui semper est in actu, et secundum ipsum est quaedam substantia separata, ex qua influentia homo fit intelligens actu. Id autem in homine per quod est potentia intelligens, est intellectus possibilis. Et sic videbatur sequi quod ex commixtione determinata in nobis sit intellectus possibilis.

Videtur autem in primo aspectu haec positio verbis et demonstrationi Aristotelis esse contraria. Ostendit enim Aristoteles in III "De anima" (c. 4; 429 a), ut dictum est (c. 59), quod intellectus possibilis est "immixtus corpori". Hoc autem est impossibile dici de aliqua virtute consequente mixtionem elementorum: quod enim huiusmodi est, oportet quod in ipsa elementorum commixtione fundetur, sicut videmus de sapore et odore et aliis huiusmodi. Non igitur positio praedicta Alexandri potest stare cum verbis

[1] ALEX. APHROD., *Enarratio de anima, c. de Int. pract. et spec.* (Ven. 1502). - Cf. AVERR., l. c., text. v, f. 142 v. sqq.).

et demonstratione Aristotelis, ut videtur.

Ad hoc autem Alexander dicit quod intellectus possibilis est ipsa "praeparatio" [2] in natura humana ad recipiendum influentiam intellectus agentis. Praeparatio autem ipsa non est aliqua natura sensibilis determinata, neque est mixta corpori. Est enim relatio quaedam, et ordo unius ad aliud.

Sed hoc manifeste discordat ab intentione Aristotelis. Probat enim Aristoteles ex hoc intellectum possibilem non habere determinate aliquam naturam sensibilium, et per consequens non esse mixtum corpori, quia est receptivus omnium formarum sensibilium et cognoscitivus earum. Quod de praeparatione non potest intelligi: quia eius non est recipere, sed magis praeparari. Non igitur demonstratio Aristotelis procedit de praeparatione, sed de aliquo recipiente praeparato.

Amplius. Si ea quae dicit Aristoteles de intellectu possibili, conveniunt ei inquantum est praeparatio, et non ex natura subiecti praeparati, sequetur quod omni praeparationi conveniant. In sensu autem est praeparatio quaedam ad sensibilia in actu recipienda. Ergo et idem dicendum est de sensu et intellectu possibili. Cuius contrarium manifeste subiungit Aristoteles, ostendens differentiam inter receptionem sensus et intellectus ex hoc quod sensus corrumpitur ex excellentia obiectorum, non autem intellectus.

Item. Aristoteles attribuit possibili intellectui "pati" ab intelligibili, "suscipere" species intelligibiles, "esse in potentia" ad eas. Comparat etiam eum "tabulae in qua nihil est scriptum". Quae quidem omnia non possunt dici de praeparatione, sed de subiecto praeparato. Est igitur contra intentionem Aristotelis quod intellectus possibilis sit praeparatio ipsa.

Adhuc. "Agens est nobilius patiente et faciens facto" [3], sicut

y demostración de Aristóteles, como se ve.

Mas a esto responde Alejandro que el entendimiento posible es la "preparación" de la naturaleza para recibir la influencia del entendimiento agente. Y que dicha preparación no es una naturaleza sensible determinada ni mezclada con el cuerpo, sino cierta relación y orden de una cosa a otra.

Pero esto se aparta claramente de la intención de Aristóteles. Pues Aristóteles prueba que el entendimiento posible no tiene una naturaleza sensible determinada y, por consiguiente, no está mezclado con el cuerpo, porque es el que recibe y conoce todas las formas sensibles. Y esto no puede entenderse de la preparación, cuya propiedad no es recibir, sino prepararse. Luego la demostración de Aristóteles no trata de preparación, sino de recipiente preparado.

Si lo que dice Aristóteles del entendimiento posible le conviene en cuanto que es preparación y no como a sujeto naturalmente preparado, seguiríase que convendría a "toda" preparación. Y como en el sentido hay cierta preparación para recibir las cosas sensibles en acto, lo que se dice del sentido debería decirse también del entendimiento posible. Contradicción que Aristóteles pone después de manifiesto al demostrar la diferencia que hay entre el sentido y el entendimiento, ya que el sentido se corrompe por el exceso de sus objetos, mas no el entendimiento.

Aristóteles atribuye al entendimiento posible el "ser afectado" por lo inteligible, "recibir" las especies inteligibles, "estar en potencia" con respecto a las mismas. Compárale, además, a "una tabla rasa en la que nada hay escrito". Ciertamente todas estas cosas no pueden referirse a la preparación, sino al sujeto preparado. Luego es contra la intención de Aristóteles que el entendimiento posible sea la preparación tal.

"El agente es superior al paciente y el que hace a lo hecho", como el

[2] Cf. AVERR., l. c., text. 14, f. 159.
[3] III *De anima*, 5, 2; 430 a.

acto a la potencia. Ahora, cuanto más inmaterial es una cosa, tanto más superior es. Luego el efecto no puede ser más inmaterial que su causa. Es así que toda potencia cognoscitiva, en cuanto tal, es inmaterial; por ello dice Aristóteles en el II "Sobre el alma" que el sentido, que es lo más ínfimo en el orden de las potencias cognoscitivas, es "susceptivo de las especies sensibles desmaterializadas". Luego es imposible que de la mezcla de elementos resulte alguna potencia cognoscitiva. Si, pues, el entendimiento posible es en nosotros la suprema potencia cognoscitiva, porque dice Aristóteles en el III "Sobre el alma" que el entendimiento posible es el medio "por el cual conoce y entiende el alma", el entendimiento posible no será el resultado de la mezcla de elementos.

Si un principio de operación procede de ciertas causas, la operación no deberá exceder dichas causas, porque la causa segunda obra en virtud de la primera. La operación del alma nutritiva excede también la virtud de las cualidades elementales, porque prueba Aristóteles en el II "Sobre el alma" que "el fuego no es causa de aumento, sino concausa en cierto modo; pues la causa principal es el alma", a la cual se compara el calor como el instrumento al artífice. Luego el alma vegetativa no puede producirse por la conmixtión de elementos. Mucho menos el sentido y el entendimiento posible.

Entender es una operación que excluye toda comunicación con órgano corpóreo. Esta operación se atribuye al alma o al hombre, pues se dice que "el alma entiende" o "el hombre por el alma". Luego debe haber en el hombre un principio, independiente del cuerpo, que sea principio de tal operación. La preparación resultante de la conmixtión de elementos depende manifiestamente del cuerpo. Luego la preparación no es tal principio. Mas lo es el entendimiento posible, porque dice Aristóteles en el III "Sobre el alma" que el entendimien-

actus potentia. Quanto autem aliquid est immaterialius, tanto est nobilius. Non potest igitur effectus esse immaterialior sua causa. Omnis autem virtus cognoscitiva, inquantum huiusmodi, est immaterialis: unde et de sensu, qui est infimus in ordine virtutum cognoscitivarum, dicit Aristoteles, in II "De anima" (c. 12, 1; 424 a), quod est "susceptivus sensibilium specierum sine materia". Impossibile est igitur a commixtione elementorum causari aliquam virtutem cognoscitivam. Intellectus autem possibilis est suprema virtus cognoscitiva in nobis: dicit enim Aristoteles, in III "De anima" (c. 4, 1, 3; 429 a), quod intellectus possibilis est "quo cognoscit et intelligit anima". Intellectus igitur possibilis non causatur ex commixtione elementorum.

Amplius. Si principium alicuius operationis ab aliquibus causis procedit, oportet operationem illam non excedere causas illas: cum causa secunda agat virtute primae. Operatio autem animae nutritivae etiam excedit virtutem qualitatum elementarium: probat enim Aristoteles, in II "De anima" (c. 4, 8; 416 a), quod "ignis non est causa augmenti, sed concausa aliquo modo, principalis autem causa est anima", ad quam comparatur calor sicut instrumentum ad artificem. Non igitur potest anima vegetabilis produci ex commixtione elementorum. Multo igitur minus sensus et intellectus possibilis.

Item. Intelligere est quaedam operatio in qua impossibile est communicare aliquod organum corporeum. Haec autem operatio attribuitur animae, vel etiam homini: dicitur enim quod "anima intelligit", vel, "homo per animam". Oportet igitur aliquod principium in homine esse, a corpore non dependens, quod sit principium talis operationis. Praeparatio autem sequens commixtionem elementorum a corpore dependet manifeste. Non est igitur praeparatio tale principium. Est autem intellectus possibilis: dicit enim Aristoteles, in III "De anima" (cf. supra), quod intellectus pos-

sibilis est "quo anima opinatur et intelligit". Non est igitur intellectus possibilis praeparatio.

Si autem dicatur quod principium praedictae operationis in nobis est species intelligibilis facta in actu ab intellectu agente: hoc videtur non sufficere. Quia, cum homo de potentia intelligente fiat actu intelligens, oportet quod non solum intelligat per speciem intelligibilem, per quam fit actu intelligens, sed per aliquam potentiam intellectivam, quae sit praedictae operationis principium: sicut et in sensu accidit. Haec autem potentia ab Aristotele ponitur intellectus possibilis. Intellectus igitur possibilis est non dependens a corpore.

Praeterea. Species non est intelligibilis actu nisi secundum quod est depurata ab esse materiali. Hoc autem non potest accidere dum fuerit in aliqua potentia materiali, quae scilicet sit causata ex principiis materialibus, vel quae sit actus materialis organi. Oportet igitur poni aliquam potentiam intellectivam in nobis immaterialem. Quae est intellectus possibilis.

Adhuc. Intellectus possibilis ab Aristotele dicitur "pars animae" [4]. Anima autem non est praeparatio, sed actus: praeparatio enim est "ordo potentiae ad actum". Sequitur tamen ad actum aliqua praeparatio ad ulteriorem actum: sicut ad actum diaphanitatis sequitur ordo ad actum lucis. Intellectus igitur possibilis non est ipsa praeparatio, sed actus quidam.

Amplius. Homo consequitur speciem et naturam humanam secundum partem animae sibi propriam, quae quidem est intellectus possibilis (c. 60). Nihil autem consequitur speciem et naturam secundum quod est in potentia, sed secundum quod est in actu. Cum igitur praeparatio nihil sit aliud quam "ordo potentiae ad actum", impossibile est quod intellectus possibilis nihil sit aliud quam praeparatio quaedam in natura humana existens.

[4] III *De anima*, c. 4, 1; 429 a. Cf. II *De anima*, 3, 1; 414 a.

to posible es "el medio por el que el alma opina y entiende". Luego el entendimiento posible no es la preparación.

Y no sería suficiente decir que el principio de dicha operación en nosotros es la especie inteligible actualizada por el entendimiento agente. Porque, como el hombre se hace de inteligente en potencia inteligente en acto, es necesario que entienda no sólo por la especie inteligible, que le hace inteligente en acto, sino también por otra potencia cognoscitiva que sea principio de dicha operación, como acontece con el sentido. Y esta potencia es, para Aristóteles, el entendimiento posible. Luego el entendimiento posible es independiente del cuerpo.

La especie, para ser inteligible en acto, ha de estar depurada de su ser material. Y esto no puede suceder mientras estuviere en potencia material, es decir, que sea causada por principios materiales o que sea acto de un órgano material. Luego debe haber en nosotros una potencia intelectiva inmaterial, que es el entendimiento posible.

El entendimiento posible es llamado por Aristóteles "parte del alma". Y el alma no es preparación, sino acto; porque preparación es "la ordenación de la potencia al acto". No obstante, el acto incluye una preparación a otro acto ulterior, como el acto de la diafanidad incluye el acto de la luz. Luego el entendimiento posible no es tal preparación, sino cierto acto.

El hombre recibe la especie y la naturaleza humana "según la parte del alma que le es propia", la cual es el entendimiento posible. Pero nada recibe la especie y la naturaleza mientras está en potencia, sino cuando está en acto. Luego como la preparación no sea otra cosa que "la ordenación de la potencia al acto", es imposible que el entendimiento posible no sea otra cosa que cierta preparación existente en la naturaleza humana.

CAPITULUM LXIII
Quod anima non sit complexio, ut posuit Galenus

CAPITULO LXIII
El alma no es el temperamento, como dijo Galeno

Parecida a la opinión de Alejandro sobre el entendimiento posible es la opinión del médico Galeno sobre el alma. Pues dice que el alma es el "temperamento". Movióse a afirmar esto en vista de que diversos temperamentos producen en nosotros diversas pasiones, las cuales se atribuyen al alma; así, los que tienen cierta complexión, por ejemplo, colérica, fácilmente se aíran; mientras que los melancólicos fácilmente se entristecen. Esta opinión, por consiguiente, puede refutarse por las mismas razones con que se refutó la opinión de Alejandro y con otras propias.

Demostróse ya anteriormente que la operación del alma vegetativa y el conocimiento sensitivo exceden el poder de las cualidades activas y pasivas; y mucho más las excede la operación del entendimiento. Y como el temperamento es producido por las cualidades activas y pasivas, no puede ser, por tanto, principio de las operaciones del alma. Por consiguiente, es imposible que cualquier alma sea el temperamento.

Como el temperamento es algo constituído de cualidades contrarias y como un medio entre las mismas, es imposible que sea forma substancial, porque "la substancia ni tiene contrario ni es susceptiva de más o de menos". Mas el alma es forma substancial y no accidental; de lo contrario, no se obtendría por el alma el género o la especie. Luego el alma no es el temperamento.

El temperamento no mueve al cuerpo animal con movimiento local. De ser así, seguiría el movimiento del dominante y siempre tendería hacia

Praedictae autem opinioni Alexandri de intellectu possibili propinqua est Galeni medici de anima. Dicit enim animam esse "complexionem" [1]. Ad hoc autem dicendum motus est per hoc quod videmus ex diversis complexionibus causari in nobis diversas passiones quae attribuuntur animae: aliquam enim complexionem habentes, ut cholericam, de facili irascuntur; melancholici vero de facili tristantur. Unde et per easdem rationes haec opinio improbari potest per quas improbata est opinio Alexandri (c. praec.), et per aliquas proprias.

Ostensum est enim supra (ibid.) quod operatio animae vegetabilis, et cognitio sensitiva, excedit virtutem qualitatum activarum et passivarum, et multo magis operatio intellectus. Complexio autem causatur ex qualitatibus activis et passivis. Non potest igitur complexio esse principium operationum animae. Unde impossibile est quod aliqua anima sit complexio.

Adhuc. Complexio, cum sit quiddam constitutum ex contrariis qualitatibus quasi medium inter eas, impossibile est quod sit forma substantialis: nam "substantiae nihil est contrarium, nec suscipit magis et minus" [2]. Anima autem est forma substantialis, et non accidentalis: alias per animam non sortiretur aliquid genus vel speciem. Anima igitur non est complexio.

Adhuc. Complexio non movet corpus animalis motu locali: sequeretur enim motum dominan-

[1] Cf. GREGORIUM NYSSENUM, *De anima*, serm. 1; NEMESIUM, *De nat. hom.*, c. 2.

[2] *Categ.*, c. 3, 18, 20; 3 b.

tis, et sic semper deorsum ferretur. Anima autem movet animal in omnem partem. Non est igitur anima complexio.

Amplius. Anima regit corpus et repugnat passionibus, quae complexionem sequuntur. Ex complexione enim aliqui sunt magis aliis ad concupiscentias vel iras apti, qui tamen magis ab eis abstinent, propter aliquid refrenans: ut patet in continentibus. Hoc autem non facit complexio. Non est igitur anima complexio.

Deceptus autem fuisse videtur ex hoc quod non consideravit aliter passiones attribui complexioni, et aliter animae. Complexioni namque attribuuntur sicut disponenti, et quantum ad id quod est materiale in passionibus, sicut fervor sanguinis et huiusmodi: animae autem tanquam principali causae, ex parte eius quod est in passionibus formale, sicut in ira appetitus vindictae.

abajo. Sin embargo, el alma mueve al animal en todas direcciones. Luego el alma no es el temperamento.

El alma rige al cuerpo y resiste a las pasiones que brotan del temperamento. Porque, por temperamento, unos son más inclinados que otros a las concupiscencias o a las iras, y, a pesar de esto, se abstienen sobremanera por algo que los frena, como sucede con los continentes. Y esto no lo hace el temperamento. Luego el alma no es el temperamento.

Parece que Galeno se equivocó por no haber considerado que las pasiones se atribuyen unas veces al temperamento y otras al alma. Porque atribúyense al temperamento como a causa disponente y en razón de lo que hay de material en ellas, como es el hervor de la sangre y otras cosas semejantes; mientras que al alma se atribuyen como a su causa principal y en razón de lo que es formal en las mismas, como el apetito de venganza con respecto a la ira.

CAPITULUM LXIV
Quod anima non sit harmonia

CAPITULO LXIV
El alma no es la armonía

Similis autem praedictae positioni est positio dicentium animam esse "harmoniam". Non enim intellexerunt animam esse harmoniam sonorum, sed "contrariorum", ex quibus videbant componi corpora animata. Quae quidem opinio in libro "De anima" (l. 1, 4; 407 b) videtur attribui Empedocli. Gregorius autem Nyssenus (cf. c. praec.) attribuit eam Dinarcho. Unde et improbatur sicut et praecedens; et adhuc propriis rationibus.

Omne enim corpus mixtum harmoniam habet et complexionem. Nec harmonia potest movere corpus aut regere ipsum, vel repugnare passionibus: sicut nec com-

Parecida a la opinión ya expuesta es la de quienes dicen que el alma es "armonía". No entendieron, sin embargo, que el alma fuese armonía de sonidos, sino armonía "de contrarios", pues veían que éstos componen los cuerpos animados.

Esta opinión parece atribuirse, en el libro "Sobre el alma", a Empédocles. No obstante, Gregorio Niseno atribúyela a Dinarco. Puede refutarse como la anterior y, además, con razones apropiadas.

Todo cuerpo mixto tiene armonía y complexión. La armonía no puede mover al cuerpo, ni regirlo, ni resistir a las pasiones; como tampoco la

complexión. Además, tanto la armonía como la complexión aumentan y disminuyen. Todo esto demuestra que el alma ni es armonía ni complexión.

La razón de armonía conviene más a las cualidades del cuerpo que a las del alma, pues la salud es cierta armonía de humores; la fortaleza, de nervios y de huesos; la belleza, de miembros y colores. Pero no se puede determinar de qué cosas sea la armonía del sentido y del entendimiento y de cuánto pertenece al alma. Luego el alma no es armonía.

La armonía tiene un doble significado: o bien es "la composición misma" o "la razón de tal composición". Mas el alma no es composición, pues sería necesario que cualquier parte del alma fuera la composición de algunas partes del cuerpo; lo que no cabe decir. Igualmente, tampoco es la razón de la composición, porque, como en las diversas partes del cuerpo haya diversas razones o proporciones de composición, las distintas partes del cuerpo tendrían distintas almas: una sería el alma del hueso, otra la de la carne, otra la del nervio, porque todos están compuestos por diversa proporción. Esto es falso. Luego el alma no es armonía.

plexio. Intenditur etiam et remittitur: sicut et complexio. Ex quibus omnibus ostenditur quod anima non sit harmonia, sicut nec complexio.

Adhuc. Ratio harmoniae magis convenit qualitatibus corporis quam animae: nam sanitas est harmonia quaedam humorum; fortitudo nervorum et ossium; pulchritudo membrorum et colorum. Non autem potest assignari qualium harmonia sit sensus aut intellectus, et cetera quae ad animam pertinent. Non est igitur anima harmonia.

Amplius. Harmonia dicitur dupliciter: uno modo, "ipsa compositio"; alio modo, "ratio compositionis". Anima autem non est compositio: quia oporteret quod unaquaeque pars animae esset compositio aliquarum partium corporis; quod non est assignare. Similiter non est ratio compositionis: quia, cum in diversis partibus corporis sint rationes seu proportiones compositionis, singulae partes corporis haberent singulas animas; aliam enim animam haberet os et caro et nervus, cum sint secundum diversam proportionem composita. Quod patet esse falsum. Non est igitur anima harmonia.

CAPITULUM LXV

Quod anima non sit corpus

CAPITULO LXV

El alma no es cuerpo

Y hubo otros, más equivocados, que dijeron que el alma es cuerpo. Bastará refutar en común sus opiniones, aunque son varias y diversas.

Los vivientes, como son cosas naturales, están compuestos de materia y forma. Pues compónense de cuerpo y alma, la cual los hace vivientes en acto. Por tanto, uno de estos componentes ha de ser la forma y el otro la materia. Mas el cuerpo no puede

Fuerunt autem et alii magis errantes, ponentes animam esse corpus. Quorum opiniones licet fuerint diversae et variae, sufficit eas hic communiter reprobare.

Viventia enim, cum sint quaedam res naturales, sunt composita ex materia et forma. Componuntur autem ex corpore et anima, quae facit viventia actu. Ergo oportet alterum istorum esse formam, et alterum materiam.

Corpus autem non potest esse forma: quia corpus non est in altero sicut in materia et subiecto. Anima igitur est forma. Ergo non est corpus: cum nullum corpus sit forma.

Adhuc. Impossibile est duo corpora esse simul. Anima autem non est seorsum a corpore dum vivit. Non est igitur anima corpus.

Amplius. Omne corpus divisibile est. Omne autem divisibile indiget aliquo continente et uniente partes eius. Si igitur anima sit corpus, habebit aliquid aliud continens, et illud magis erit anima: videmus enim, anima recedente, corpus dissolvi. Et si hoc iterum sit divisibile, oportebit vel devenire ad aliquod indivisibile et incorporeum, quod erit anima: vel erit procedere in infinitum, quod est impossibile. Non est igitur anima corpus.

Item. Sicut supra (l. 1, c. 13) probatum est, et in VIII "Physicorum" (c. 5, 8; 257 a) probatur, omne movens seipsum componitur ex duobus, quorum alterum est movens et non motum, et alterum est motum. Sed animal est movens seipsum: movens autem in ipso est anima, motum autem est corpus. Anima igitur est movens non motum. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. 1, c. 20) probatum est. Anima igitur non est corpus.

Praeterea. Supra (c. 62) ostensum est quod intelligere non potest esse actio alicuius corporis. Est autem actus animae. Anima igitur, ad minus intellectiva, non est corpus.

Ea autem quibus aliqui conati sunt probare animam esse corpus, facile est solvere. Ostendunt enim animam esse corpus, per hoc quod filius similatur patri etiam in accidentibus animae: cum tamen filius generetur a patre per decisionem corporalem. — Et quia anima compatitur corpori. — Et quia separatur a corpore: separari autem est corporum se tangentium.

Sed contra hoc iam dictum est (c. 63) quod complexio corporis est aliqualiter causa animae passionum per modum disponentis.—

ser la forma, porque el cuerpo no está en otro como en su materia y sujeto. Luego el alma es la forma. Por consiguiente, el alma no es cuerpo, porque ningún cuerpo es forma.

Es imposible que dos cuerpos ocupen el mismo sitio simultáneamente. Es así que el alma no está separada del cuerpo mientras vive. Luego el alma no es cuerpo.

Todo cuerpo es divisible. Y todo divisible precisa de algo que una y contenga sus partes. Si, pues, el alma fuera cuerpo, tendría algo que la contendría; y ello fuera mejor el alma, porque vemos que, apartándose el alma, el cuerpo se disuelve. Y si el continente fuera nuevamente divisible, debería llegarse a algo indivisible e incorpóreo, que sería el alma; o proceder "in infinitum", que es imposible. Luego el alma no es cuerpo.

Como ya se probó anteriormente (c. 13) y se prueba en el VIII de los "Físicos", todo semoviente puede ser considerado en dos aspectos, como moviente no movido y como movido. El animal es semoviente: quien mueve en él es el alma, y el cuerpo es el movido. Luego el alma es moviente no-movido. Y como ningún cuerpo mueve si no es movido, como ya se dijo (lib. 1, c. 20), por consiguiente, el alma no es cuerpo.

Demostróse anteriormente (c. 62) que el entender no puede ser acción de un cuerpo. Es acto del alma. Luego por lo menos el alma intelectiva no es cuerpo.

Es fácil refutar los argumentos de quienes se empeñaron en probar que el alma es cuerpo. Declaran éstos que el alma es cuerpo, basándose en que el hijo se asemeja al padre incluso en los accidentes del alma, a pesar de que el hijo es engendrado por el padre por escisión corporal. Segundo, porque el alma padece juntamente con el cuerpo. Y tercero, porque se separa del cuerpo, y separarse es propio de cuerpos tangentes.

Mas en contra de esto ya se dijo (c. 63) que la complexión del cuerpo es algunas veces causa de las pasio-

nes del alma, pero causa dispositiva. Además, el alma padece con el cuerpo accidentalmente, porque, como es forma del cuerpo, movido éste, se mueve ella accidentalmente. Además, el alma se separa del cuerpo no como el tangente de lo que toca, sino como la forma de la materia. Aunque existe un cierto tacto de lo incorpóreo a lo corpóreo, como anteriormente se demostró (c. 56).

Dió origen a esta opinión la creencia de muchos, que pensaban que lo que no es cuerpo no existe, los cuales no tuvieron valor para trascender la imaginación, que versa únicamente sobre lo corpóreo. Esta opinión se atribuye a los insensatos, quienes dicen del alma: "Humo y aire es nuestro aliento, y el pensamiento una centella del latido de nuestro corazón".

Anima etiam non compatitur corpori nisi per accidens: quia, cum sit forma corporis, movetur per accidens moto corpore. — Separatur etiam anima a corpore, non sicut tangens a tacto, sed sicut forma a materia. Quamvis et aliquis tactus sit incorporei ad corpus, ut supra (c. 56) ostensum est.

Movit etiam ad hanc positionem multos quia crediderunt quod non est corpus, non esse, imaginationem transcendere non valentes, quae solum circa corpora versatur. — Unde haec opinio, Sap. 2,2, ex persona insipientium proponitur, dicentium de anima: "Fumus et flatus est in naribus nostris, et sermo scintillae ad movendum cor".

CAPITULUM LXVI

Contra ponentes intellectum et sensum esse idem

CAPITULO LXVI

Contra los que opinan que el entendimiento y el sentido son una misma cosa

Parecida a la anterior fué la postura de ciertos filósofos antiguos, que opinaban que el entendimiento no se diferencia del sentido. Lo cual es realmente imposible.

El sentido se encuentra en todos los animales. Los animales distintos del hombre no tienen entendimiento. Lo cual manifiéstase en cuanto que no realizan cosas diversas y opuestas, como los seres dotados de inteligencia; por el contrario, como movidos por la naturaleza, ejecutan algunas operaciones determinadas y uniformes dentro de su misma especie. Por ejemplo, la golondrina construye siempre el mismo nido. Luego el entendimiento y el sentido se diferencian.

El sentido conoce únicamente lo singular, pues toda potencia sensitiva conoce por especies individuales, porque recibe las especies de las cosas a través de los órganos corpóreos. El entendimiento, sin embargo, conoce lo universal, como se demuestra experimentalmente. Luego el entendimiento se diferencia del sentido.

El conocimiento sensitivo se extiende exclusivamente a lo corporal. Y evidentemente, porque las cualidades sensibles, que son los objetos propios de los sentidos, se hallan únicamente en las cosas corporales, y sin ellas el sentido no podría conocer. El entendimiento, sin embargo, conoce lo incorpóreo, como la sabiduría, la verdad y las relaciones de las cosas. Luego el entendimiento y el sentido no son la misma cosa.

El sentido ni se conoce a sí mismo ni a su operación: ni la vista se ve a sí misma ni se percata de que ve, porque esto pertenece a una potencia superior, como se prueba en el libro "Sobre el alma". El entendimiento, sin embargo, se conoce a sí mismo y conoce también que entiende. Luego no son lo mismo entendimiento y sentido.

El sentido se atrofia por la impresión de un sensible excesivo. Mas el entendimiento no se atrofia por un inteligible excesivo; al contrario, quien entiende lo más alto puede, en consecuencia, entender lo más bajo. Luego una es la potencia intelectiva y otra la sensitiva.

His autem propinquum fuit quod quidam antiquorum philosophorum intellectum a sensu differre non opinabantur[1]. Quod quidem impossibile est.

Sensus enim in omnibus animalibus invenitur. Alia autem animalia ab homine intellectum non habent. Quod ex hoc apparet, quia non operantur diversa et opposita, quasi intellectum habentia; sed, sicut a natura mota, determinatas quasdam operationes, et uniformes in eadem specie, sicut omnis hirundo similiter nidificat. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Adhuc. Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus. Intellectus autem est cognoscitivus universalium, ut per experimentum patet. Differt igitur intellectus a sensu.

Amplius. Cognitio sensus non se extendit nisi ad corporalia. Quod ex hoc patet, quia qualitates sensibiles, quae sunt propria obiecta sensuum, non sunt nisi in corporalibus; sine eis autem sensus nihil cognoscit. Intellectus autem cognoscit incorporalia: sicut sapientiam, veritatem, et relationes rerum. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Item. Nullus sensus seipsum cognoscit, nec suam operationem: visus enim non videt seipsum, nec videt se videre, sed hoc superioris potentiae est, ut probatur in libro "De anima" (l. 3, 2; 425 b). Intellectus autem cognoscit seipsum, et cognoscit se intelligere. Non est igitur idem intellectus et sensus.

Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellenti sensibili. Intellectus autem non corrumpitur ab excellentia intelligibilis: quinimmo qui intelligit maiora, potest melius postmodum minora intelligere. Est igitur alia virtus sensitiva et intellectiva.

[1] III *De anima*, 3, 1; 427 a.

CAPITULUM LXVII

Contra ponentes intellectum possibilem esse imaginationem

CAPITULO LXVII

Contra los que opinan que el entendimiento posible es la imaginación

Huic autem opinioni affine fuit quod quidam posuerunt intellectum possibilem non esse aliud

Afín a esta opinión es la de aquellos que decían que el entendimiento posible no es otra cosa que la imagi-

nación. Lo que es evidentemente falso.

La imaginación se da también en los animales. Prueba de ello es que, ausentes las cosas sensibles, huyen o las persiguen; lo que no sucedería si en ellos no permaneciese la aprehensión imaginaria de lo sensible. Empero, no tienen entendimiento, pues no aparece en ellos vestigio de inteligencia. Luego no es lo mismo entendimiento que imaginación.

La imaginación capta únicamente lo singular y corporal, porque "la fantasía es un movimiento actual del sentido", como se dice en el libro "Sobre el alma". Y como el entendimiento aprehende lo universal e incorpóreo, por eso el entendimiento posible no es la imaginación.

Es imposible que una cosa sea a la vez motor y movido. Es así que los fantasmas mueven al entendimiento posible, como las cosas sensibles al sentido, según dice Aristóteles en el III "Sobre el alma". Luego es imposible que entendimiento posible e imaginación sean una misma cosa.

Se demostró en el III "Sobre el alma" que el entendimiento no es acto de parte alguna del cuerpo. La imaginación tiene un órgano corporal determinado. Luego no es lo mismo imaginación que entendimiento posible.

Sobre este particular dice Job "que nos da inteligencia mayor que a las bestias de la tierra y nos hace más sabios que a las aves del cielo". Por lo que se sobrentiende que el hombre posee una potencia cognoscitiva superior al sentido y a la imaginación, que son propios de los otros animales.

quam imaginationem [1]. Quod quidem patet esse falsum.

Imaginatio enim est etiam in aliis animalibus. Cuius signum est quod, abeuntibus sensibilibus, fugiunt vel persequuntur ea; quod non esset nisi in eis imaginaria apprehensio sensibilium remaneret. Intellectus autem in eis non est: cum nullum opus intellectus in eis appareat. Non est igitur idem imaginatio et intellectus.

Adhuc. Imaginatio non est nisi corporalium et singularium: cum phantasia sit "motus factus a sensu secundum actum", ut dicitur in libro "De anima" (l. 3, 3, 13; 429 a). Intellectus autem universalium et incorporalium est. Non est igitur intellectus possibilis imaginatio.

Amplius. Impossibile est idem esse movens et motum. Sed phantasmata movent intellectum possibilem sicut sensibilia sensum: ut Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 7, 3; 431 a). Impossibile est igitur quod sit idem intellectus possibilis et imaginatio.

Praeterea. Probatum est in III "De anima" (c. 4, 4; 429 a) quod intellectus non est actus alicuius partis corporis. Imaginatio autem habet organum corporale determinatum. Non est igitur idem imaginatio et intellectus possibilis.

Hinc est quod dicitur Iob 35,11: "Qui docet nos super iumenta terrae, et super volucres caeli erudit nos". Per quod datur intelligi quod hominis est aliqua virtus cognoscitiva supra sensum et imaginationem, quae sunt in aliis animalibus.

[1] Cf. AVERROEM, Comment. in III *De anima*, f. 144 v (Ven. 1562).

CAPITULUM LXVIII

Qualiter substantia intellectualis possit esse forma corporis

CAPITULO LXVIII

De qué modo la substancia intelectual puede ser forma del cuerpo

Ex praemissis igitur rationibus (c. 57 sqq.) concludere possumus quod intellectualis substantia potest uniri corpori ut forma.

Si enim substantia intellectualis non unitur corpori solum ut motor, ut Plato posuit, neque continuatur ei solum per phantasmata, ut dixit Averroes, sed ut forma; neque tamen intellectus quo homo intelligit, est praeparatio in humana natura, ut dixit Alexander; neque complexio, ut Galenus; neque harmonia, ut Empedocles; neque corpus, vel sensus, vel imaginatio, ut antiqui dixerunt: relinquitur quod anima humana sit intellectualis substantia corpori unita ut forma. Quod quidem sic potest fieri manifestum.

Ad hoc enim quod aliquid sit forma substantialis alterius, duo requiruntur. Quorum unum est, ut forma sit principium essendi substantialiter ei cuius est forma: principium autem dico, non factivum, sed formale, quo aliquid est et denominatur "ens". Unde sequitur aliud, scilicet quod forma et materia conveniant in uno esse: quod non contingit de principio effectivo cum eo cui dat esse. Et hoc esse est in quo subsistit substantia composita, quae est una secundum esse, ex materia et forma constans. — Non autem impeditur substantia intellectualis, per hoc quod est subsistens, ut probatum est (c. 51), esse formale principium essendi materiae, quasi esse suum communicans materiae. Non est enim inconveniens quod idem sit esse in quo subsistit compositum et forma ipsa: cum compositum non

Por las razones expuestas podemos concluir que la substancia intelectual puede unirse al cuerpo como forma.

Porque, si la substancia intelectual no se une al cuerpo como motor solamente, como dijo Platón; ni se une a él mediante los fantasmas, como dijo Averroes, sino como forma; ni tampoco el entendimiento, con que el hombre entiende, es una preparación de la naturaleza humana, como dijo Alejandro; ni el temperamento, según Galeno, ni la armonía, según Empédocles; ni cuerpo, ni sentido, ni imaginación, como dijeron los antiguos, resta, pues, que el alma humana es una substancia intelectual unida al cuerpo como forma. Lo cual puede demostrarse de este modo:

Para que una cosa sea forma substancial de otra se requieren dos condiciones. De las cuales la primera es que la forma sea principio substancial de la existencia de aquello que informa; y digo principio, no factivo, sino formal, por el que una cosa existe y se denomina "ser". De esto se deduce la segunda condición, a saber, que la forma y la materia convenga en un solo ser; cosa que no sucede con el principio efectivo y lo que de él recibe el ser. Y tal es el ser con que subsiste la substancia compuesta, que, constando de materia y forma, es una, no obstante, en cuanto al ser. Sin embargo, el que la substancia intelectual sea subsistente no le impide ser principio formal de la existencia de la materia, en cuanto comunica su ser a la materia. Porque no hay inconveniente para que el ser por el cual subsiste el compuesto sea el ser de la misma forma, pues el compuesto existe por

la forma, y separados no pueden subsistir.

No obstante, se puede objetar que la substancia intelectual no puede comunicar su ser a la materia corporal, resultando de ello un solo ser para la substancia intelectual y para la materia corporal, porque a géneros diversos corresponden diversos modos de ser, y el ser más noble corresponde a la substancia más noble.

No habría inconveniente en afirmarlo si dicho ser fuera del mismo modo ser de la materia y de la substancia intelectual. Pero no sucede así. Porque es ser de la materia corporal como recipiente y sujeto para algo más elevado, y, por el contrario, de la substancia intelectual lo es como principio y en conformidad con su propia naturaleza. No existe, pues, impedimento para que la substancia intelectual, que es el alma humana, sea forma del cuerpo.

Y esto nos mueve a considerar la admirable concatenación de las cosas. Siempre está unido lo ínfimo del género supremo con lo supremo del género inferior. Así, algunas especies inferiores del género animal exceden en muy poco la vida de las plantas, por ejemplo, las ostras, que son inmóviles y sólo tienen tacto y a modo de plantas se agarran a la tierra. Por lo cual dice Dionisio que "la sabiduría divina unió los fines de las cosas superiores con los principios de las inferiores". Lo cual da lugar a considerar lo supremo del género corpóreo, es decir, el cuerpo humano, armónicamente complexionado, el cual llega hasta lo ínfimo del género superior, o sea, el alma humana, que ocupa el último grado del género de las substancias intelectuales, como se ve por su manera de entender. Por eso se dice que el alma humana es como "horizonte" y "confín" entre lo corpóreo e incorpóreo, porque, aunque es substancia incorpórea, es, sin embargo, forma del cuerpo. Y no es menor la unidad resultante de la substancia intelec-

sit nisi per formam, nec seorsum utrumque subsistat.

Potest autem obiici quod substantia intellectualis esse suum materiae corporali communicare non possit, ut sit unum esse substantiae intellectualis et materiae corporalis: diversorum enim generum est diversus modus essendi; et nobilioris substantiae nobilius esse.

Hoc autem convenienter diceretur si eodem modo illud esse materiae esset sicut est substantiae intellectualis. Non est autem ita. Est enim materiae corporalis ut recipientis et subiecti ad aliquid altius elevati: substantiae autem intellectualis ut principii, et secundum propriae naturae congruentiam. Nihil igitur prohibet substantiam intellectualem esse formam corporis humani, quae est anima humana.

Hoc autem modo mirabilis rerum connexio considerari potest. Semper enim invenitur infimum supremi generis contingere supremum inferioris generis: sicut quaedam infima in genere animalium parum excedunt vitam plantarum, sicut ostrea, quae sunt immobilia, et solum tactum habent, et terrae in modum plantarum adstringuntur; unde et beatus Dionysius dicit, in VII cap. "De div. nom.", quod "divina sapientia coniungit fines superiorum principiis inferiorum". Est igitur accipere aliquid supremum in genere corporum, scilicet corpus humanum aequaliter complexionatum, quod attingit ad infimum superioris generis, scilicet ad animam humanam, quae tenet ultimum gradum in genere intellectualium substantiarum; ut ex modo intelligendi percipi potest. Et inde est quod anima intellectualis dicitur esse quasi quidam "horizon" et "confinium" corporeorum et incorporeorum [1], inquantum est substantia incorporea, corporis tamen forma.—Non autem minus est aliquid unum ex substantia intellectuali et ma-

[1] *Liber de causis*, § 2, 8 (Freib. 1882).

teria corporali quam ex forma ignis et eius materia, sed forte magis: quia quanto forma magis vincit materiam, ex ea et materia efficitur magis unum.

Quamvis autem sit unum esse formae et materiae, non tamen oportet quod materia semper adaequet esse formae. Immo, quanto forma est nobilior, tanto in suo esse superexcedit materiam. Quod patet inspicienti operationes formarum, ex quarum consideratione earum naturas cognoscimus: unumquodque enim operatur secundum quod est. Unde forma cuius operatio superexcedit conditionem materiae, et ipsa secundum dignitatem sui esse superexcedit materiam.

Invenimus enim aliquas infimas formas, quae in nullam operationem possunt nisi ad quam se extendunt qualitates quae sunt dispositiones materiae, ut calidum, frigidum, humidum et siccum, rarum, densum, grave et leve, et his similia: sicut formae elementorum. Unde istae sunt formae omnino materiales, et totaliter immersae materiae.

Super has inveniuntur formae mixtorum corporum, quae licet non se extendant ad aliqua operata quae non possunt compleri per qualitates praedictas, interdum tamen operantur illos effectus altiori virtute, quam sortiuntur ex corporibus caelestibus, quae consequitur eorum speciem: sicut adamas trahit ferrum.

Super has iterum inveniuntur aliquae formae quarum operationes extenduntur ad aliqua operata quae excedunt virtutem qualitatum praedictarum, quamvis qualitates praedictae organice ad harum operationes deserviant: sicut sunt animae plantarum, quae etiam assimilantur non solum virtutibus corporum caelestium in excedendo qualitates activas et passivas, sed ipsis motoribus corporum caelestium, inquantum sunt principia motus rebus viventibus, quae movent seipsas.

Supra has formas inveniuntur

tual y de la materia corporal que la unidad de la forma del fuego con su materia, sino mayor, porque cuanto más avasalla la forma a la materia, mayor unidad resulta de ambas.

Mas, aunque el ser de la forma y de la materia sea uno, no es necesario, sin embargo, que la materia se adecue siempre al ser de la forma. Antes bien, cuanto más noble es la forma tanto más sobrepasa en su ser a la materia. Como puede verse fijándose en las operaciones de las formas, por cuya consideración conocemos las naturalezas de las mismas, porque cada cual obra en conformidad con su ser. Luego la forma, cuya operación supera la condición de la materia, superará también por la dignidad de su propio ser a la materia.

Encontramos, en efecto, ciertas formas ínfimas incapaces de realizar otra operación que aquella que las cualidades dispositivas de la materia alcanzan, como lo cálido, lo frío, lo húmedo y lo seco, lo raro, lo denso, lo pesado y leve y otros parecidos, como las formas de los elementos. Luego estas formas son totalmente materiales y totalmente inmersas en la materia.

Sobre éstas están las formas de los cuerpos mixtos, que, aunque no sobrepasen las operaciones de las citadas cualidades, producen, sin embargo, a las veces aquellos efectos por un poder superior, conforme con su especie, recibido de los cuerpos celestes. Así, el imán atrae al hierro.

Y sobre éstas hay algunas formas cuyas operaciones se extienden a ciertos efectos que exceden el poder de dichas cualidades, sirviéndoles, sin embargo, éstas orgánicamente para sus operaciones. Tales son las almas de las plantas, las cuales se asemejan en poder no sólo a los cuerpos celestes, rebasando las cualidades activas y pasivas, sino también a los motores de éstos, en cuanto son principio de movimiento para los seres vivientes que se mueven a sí mismos.

Sobre estas formas encuéntranse

otras semejantes a las substancias superiores no sólo en moverse, sino también, de algún modo, en el conocer; y, aunque son capaces para las operaciones que ni orgánicamente pueden realizar las predichas cualidades, precisan, no obstante, de un órgano corpóreo para ejecutarlas. Tales son las almas de los animales brutos. Porque sentir e imaginar no se realizan calentando o refrigerando, aunque ambas cosas sean necesarias para la buena disposición del órgano.

Y sobre todas estas formas hay una semejante a las substancias superiores incluso en cuanto al género de conocimiento, que es el entender; y, en consecuencia, es capaz de la operación que se realiza plenamente sin órgano corpóreo. Esta es el alma intelectiva, porque el entender no se ejecuta con órgano corporal. Por eso es necesario que aquel principio por el que el hombre entiende, que es el alma intelectiva y excede la condición de la materia corporal, no esté totalmente sujeto a la materia ni inmerso en ella, como las otras formas materiales. Lo que manifiesta su operación intelectual, para la cual no comunica con la materia corporal. Sin embargo, como el entender del alma humana precisa de potencias que obran mediante órganos corpóreos, es decir, de la imaginación y del sentido, por esto mismo se comprende que naturalmente se une al cuerpo para completar la especie humana.

aliae formae similes superioribus substantiis non solum in movendo, sed etiam aliqualiter in cognoscendo; et sic sunt potentes in operationes ad quas nec organice qualitates praedictae deserviunt, tamen operationes huiusmodi non complentur nisi mediante organo corporali; sicut sunt animae brutorum animalium. Sentire enim et imaginari non completur calefaciendo et infrigidando: licet haec sint necessaria ad debitam organi dispositionem.

Super omnes autem has formas invenitur forma similis superioribus substantiis etiam quantum ad genus cognitionis, quod est intelligere: et sic est potens in operationem quae completur absque organo corporali omnino. Et haec est anima intellectiva: nam intelligere non fit per aliquod organum corporale. Unde oportet quod illud principium quo homo intelligit, quod est anima intellectiva, et excedit conditionem materiae corporalis, non sit totaliter comprehensa a materia aut ei immersa, sicut aliae formae materiales. Quod eius operatio intellectualis ostendit, in qua non communicat materia corporalis.— Quia tamen ipsum intelligere animae humanae indiget potentiis quae per quaedam organa corporalia operantur, scilicet imaginatione et sensu, ex hoc ipso declaratur quod naturaliter unitur corpori ad complendam speciem humanam.

CAPITULUM LXIX

Solutio rationum quibus supra probatur quod substantia intellectualis non potest uniri corpori ut forma

CAPITULO LXIX

Contestación a los argumentos con que arriba se prueba que la substancia intelectual no puede unirse al cuerpo como forma

His autem consideratis, non est difficile solvere quae contra praedictam unionem supra (cc. 56 et 59) opposita sunt.

[Numeros addimus, cf. ibidem.]

1. In "prima" enim ratione falsum supponitur. Non enim corpus et anima sunt duae substantiae actu existentes, sed ex eis duobus fit una substantia actu existens: corpus enim hominis non est idem actu praesente anima, et absente; sed anima facit ipsum actu esse.

Quod autem "secundo" obiicitur, formam et materiam in eodem genere contineri, non sic verum est quasi utrumque sit species unius generis: sed quia sunt principia eiusdem speciei. Sic igitur substantia intellectualis et corpus, quae seorsum existentia essent diversorum generum species, prout uniuntur, sunt unius generis ut principia.

Non autem oportet substantiam intellectualem esse formam materialem, quamvis esse eius sit in materia: ut "tertia" ratio procedebat. Non enim est in materia sicut materiae immersa, vel a materia totaliter comprehensa, sed alio modo, ut dictum est.

Nec tamen per hoc quod substantia intellectualis unitur corpori ut forma removetur quod a philosophis dicitur intellectum esse a corpore separatum. Est enim in anima considerare et ipsius essentiam, et potentiam eius. Secundum essentiam quidem suam dat

Consideradas estas razones, no es difícil solucionar las objeciones opuestas anteriormente contra dicha unión (cc. 56 y 59).

La primera razón parte de un falso supuesto. Porque el cuerpo y el alma no son dos substancias actualmente existentes, sino que de ellas hácese una substancia actualmente existente; pues el cuerpo del hombre no es actualmente el mismo cuando el alma está presente que cuando está ausente, pues quien le da el ser actual es el alma.

Se objeta en segundo lugar que la forma y la materia están contenidas en un mismo género. Sería falso si se considerasen ambas como especies de un mismo género, pero no si como principios de una misma especie. Porque la substancia intelectual y el cuerpo que, existiendo separadamente, son especies de géneros diversos, en cuanto se unen, son como principios de un solo género.

No es necesario que la substancia intelectual sea forma material, aunque su ser esté en la materia, como indicaba la tercera razón. Pues no está en la materia como inmersa en ella o totalmente comprendida por ella, sino de otro modo, como ya se dijo.

Sin embargo, porque la substancia intelectual se una al cuerpo como forma, no se rechaza lo dicho por los filósofos de que el entendimiento está separado del cuerpo. Pues en el alma hay que considerar su esencia y su potencia. Según su esencia, da el

ser a tal cuerpo, y según su potencia, efectúa sus propias operaciones. Si, pues, la operación del alma se realiza mediante un órgano corporal, es necesario que la potencia del alma, que es principio de tal operación, sea acto de aquella parte del cuerpo por la que se realiza la operación, como la vista es acto del ojo. Mas si su operación no se realiza mediante un órgano corporal, su potencia no será acto de cuerpo alguno. Y por esto se dice que el entendimiento está "separado"; no "sin que" la substancia del alma, cuya potencia es el entendimiento, o sea, el alma intelectiva, sea acto del cuerpo, como forma que da el ser a dicho cuerpo.

Y no es necesario, si el alma es, según su substancia, forma del cuerpo, que todas sus operaciones se realicen mediante el cuerpo y, por ello, todas sus potencias sean actos del cuerpo, como indicaba la quinta razón. Pues ya se demostró que el alma humana no es una forma totalmente inmersa en la materia, porque de todas las otras formas es ella la que está más elevada sobre la materia. Luego puede realizar operaciones prescindiendo del cuerpo, es decir, independizándose de él para obrar, pues tampoco depende del cuerpo en cuanto al ser.

Todo esto manifiesta que las razones con que Averroes se empeñó en defender su opinión no prueban que la substancia intelectual no pueda unirse al cuerpo como forma.

Los conceptos que Aristóteles atribuye al entendimiento posible, que es "impasible", "inmixto" y "separado", no fuerzan a confesar que la substancia intelectual no esté unida al cuerpo como forma que le da el ser. Pues son verdaderos, aunque se diga que la potencia intelectiva, llamada por Aristóteles "potencia perspectiva", no es acto de un órgano a través del cual ejerciera su operación. Y esto lo declara por su propia demostración; porque por la operación intelectual mediante la cual entiende

esse tali corpori: secundum potentiam vero operationes proprias efficit. Si igitur operatio animae per organum corporale compleatur, oportet quod potentia animae quae est illius operationis principium, sit actus illius partis corporis per quam operatio eius completur: sicut visus est actus oculi. Si autem operatio eius non compleatur per organum corporale, potentia eius non erit actus alicuius corporis. Et per hoc dicitur intellectus esse "separatus": non quin substantia animae cuius est potentia intellectus, sive anima intellectiva, sit corporis actus ut forma dans tali corpori esse.

Non est autem necessarium, si anima secundum suam substantiam est forma corporis, quod omnis eius operatio fiat per corpus, ac per hoc omnis eius virtus sit alicuius corporis actus: ut "quinta" ratio procedebat. Iam enim ostensum est quod anima humana non sit talis forma quae sit totaliter immersa materiae, sed est inter omnes alias formas maxime supra materiam elevata. Unde et operationem producere potest absque corpore, idest, quasi non dependens a corpore in operando: quia nec etiam in essendo dependet a corpore.

II. Eodem etiam modo patet quod ea quibus Averroes suam opinionem confirmare nititur (cf. 59, init.), non probant substantiam intellectualem corpori non uniri ut formam.

1. Verba enim Aristotelis quae dicit de intellectu possibili, quod est "impassibilis" et "immixtus" et "separatus", non cogunt confiteri quod substantia intellectiva non sit unita corpori ut forma dans esse. Verificantur enim etiam si dicatur quod intellectiva potentia, quam Aristoteles vocat "potentiam perspectivam" (cf. c. 61), non sit alicuius organi actus quasi per ipsum suam exercens operationem. Et hoc etiam sua demonstratio declarat: ex operatione enim intellectuali

qua omnia intelligit, ostendit ipsum immixtum esse vel separatum; operatio autem pertinet ad potentiam ut ad principium.

2. Unde patet quod nec demonstratio Aristotelis hoc concludit, quod substantia intellectiva non uniatur corpori sicut forma. Si enim ponamus substantiam animae secundum esse corpori sic unitam, intellectum autem nullius organi actum esse, non sequetur quod intellectus "habeat aliquam naturam", de naturis dico sensibilium: cum non ponatur "harmonia" (cf. c. 64), vel "ratio alicuius organi", sicut de sensu dicit Aristoteles, in II "De anima" (c. 12, 2; 424 a), quod est "quaedam ratio organi". Non enim habet intellectus operationem communem cum corpore.

Quod autem per hoc quod Aristoteles dicit intellectum esse "immixtum" vel "separatum", non intendat excludere ipsum esse partem sive potentiam animae quae est forma totius corporis, patet per hoc quod dicit in fine Primi "De anima" (c. 5, 25; 411 b), contra illos qui dicebant animam in diversis partibus corporis diversas sui partes habere: "Si tota anima omne corpus continet, convenit et partium unamquamque aliquid corporis continere. Hoc autem videtur impossibile. Qualem enim partem aut quomodo intellectus continet, grave est fingere".

3 et 4. Patet etiam quod, ex quo intellectus nullius partis corporis actus est, quod non sequitur receptionem eius esse receptionem materiae primae: ex quo eius receptio et operatio est omnino absque organi corporali.

5. Nec etiam infinita virtus intellectus tollitur: cum non ponatur virtus in magnitudine, sed in substantia intellectuali fundata, ut dictum est.

todo, demuestra que es inmixto o separado, pues la operación pertenece a la potencia como a su propio principio.

Por donde se ve que la demostración de Aristóteles no lleva a concluir que la substancia intelectiva no se una al cuerpo como forma. Porque, si decimos que la substancia del alma está unida con el cuerpo en cuanto al ser y que el entendimiento no es acto de ningún órgano, no se sigue que el entendimiento tenga "una naturaleza" (hablo de naturalezas sensibles), pues no se dice que sea "armonía" o "razón de algún órgano", como dice del sentido Aristóteles en el II "Sobre el alma", el cual es "cierta razón del órgano". Luego el entendimiento no tiene operación común con el cuerpo.

Además, que al decir Aristóteles que el entendimiento es "inmixto o separado" no intenta excluir que sea parte o potencia del alma, la cual es forma del cuerpo, se demuestra por lo que dice al final del libro I "Sobre el alma" contra aquellos que afirmaban que el alma tiene sus diversas partes en las diversas partes del cuerpo: "Si toda el alma contiene todo el cuerpo, es necesario que cualquiera de sus partes contenga algo del cuerpo". Pero "eso parece imposible. Porque es difícil imaginar qué parte contiene el entendimiento o cómo la contiene".

Es evidente también que como el entendimiento no es acto de ninguna parte del cuerpo, no se sigue que su recepción sea la recepción de la materia prima, pues tanto su recepción como su operación realízanse sin órgano corpóreo.

Ni siquiera se suprime la potencia infinita del entendimiento; porque no se dice que su potencia está en la magnitud, sino que se funda en la substancia intelectual, como ya se dijo.

CAPITULUM LXX

Quod secundum dicta Aristotelis oportet ponere intellectum uniri corpori ut formam

CAPITULO LXX

Según lo dicho por Aristóteles, debe afirmarse que el entendimiento se une al cuerpo como forma

Y como Averroes tiene gran empeño en confirmar su opinión con las palabras y exposición de Aristóteles, réstanos demostrar que es necesario decir, según el pensar de Aristóteles, que el entendimiento se une substancialmente al cuerpo como forma.

Prueba Aristóteles en el libro de los "Físicos" que en los motores y movidos es imposible proceder hasta el infinito. Y de ello deduce que es necesario llegar a un primer motor que se mueva por un motor inmóvil o se mueva por sí mismo. Y de ambas conclusiones toma la segunda, o sea, que el primer móvil se mueva a sí mismo, por esta razón: porque "lo que existe por sí es anterior a lo que existe por otro". Demuestra después que lo que se mueve a sí mismo se divide necesariamente en dos partes, de las cuales una mueve y la otra es movida. Luego es necesario que el primer semoviente esté compuesto de dos partes, una que mueva y otra que sea movida. Y quien es así es animado. Luego el primer móvil, es decir, el cielo, es animado, según la opinión de Aristóteles. Por eso en el II "Del cielo" se dice expresamente que el cielo es animado; y, por ende, es necesario admitir en él diferentes posiciones no sólo con respecto a nosotros, sino también con respecto a él mismo. Veamos, en consecuencia, siguiendo la opinión de Aristóteles, con qué alma está animado el cielo.

Prueba en el XI de los "Metafísicos" que en el movimiento celeste hay que considerar un motor absolu-

Et quia Averroes maxime nititur suam opinionem confirmare per verba et demonstrationem Aristotelis (cf. c. 59, init.), ostendendum restat quod necesse est dicere, secundum opinionem Aristotelis, intellectum secundum suam substantiam alicui corpori uniri ut formam.

Probat enim Aristoteles, in libro "Physicorum" (l. 8, c. 5; 256 a), quod in motoribus et motis impossibile est procedere in infinitum. Unde concludit quod necesse est devenire ad aliquod primum motum, quod vel moveatur ad immobili motore, vel moveat seipsum. Et de his duobus accipit secundum, scilicet quod primum mobile moveat seipsum: ea ratione, quia "quod est per se, semper est prius eo quod est per aliud". Deinde ostendit quod movens seipsum de necessitate dividitur in duas partes, quarum una est movens et alia est mota. Oportet igitur primum seipsum movens componi ex duabus partibus, quarum una est movens et alia mota. Omne autem huiusmodi est animatum. Primum igitur mobile, scilicet caelum, est animatum, secundum opinionem Aristotelis. Unde et in II "De caelo" dicitur expresse quod caelum est animatum, et propter hoc oportet in eo ponere differentias positionis non solum quoad nos, sed etiam secundum se.—Inquiramus igitur, secundum opinionem Aristotelis, qua anima sit caelum animatum.

Probat autem in XI "Metaphysicae" (c. 7; 1072 a), quod in motu caeli est considerare aliquid quod movet omnino immotum, et

aliquid quod movet motum. Id autem quod movet omnino immotum, movet sicut desiderabile: nec dubium quin ab eo quod movetur. Ostendit autem quod non sicut desiderabile desiderio concupiscentiae, quod est desiderium sensus, sed sicut desiderabile intellectuali desiderio: unde dicit quod primum movens non motum est "desiderabile et intellectuale". Igitur id quod ab eo movetur, scilicet caelum, est desiderans et intelligens nobiliori modo quam nos, ut subsequenter probat. Est igitur caelum compositum, secundum opinionem Aristotelis, ex anima intellectuali et corpore. Et hoc significat in II "De anima" (c. 3, 4; 414 b), ubi dicit quod "quibusdam inest intellectivum et intellectus: ut hominibus, et si aliquid huiusmodi est alterum, aut honorabilius", scilicet caelum.

Constat autem quod caelum non habet animam sensitivam, secundum opinionem Aristotelis: haberet enim diversa organa, quae non competunt simplicitati caeli. Et ad hoc significandum, subiungit Aristoteles quod "quibus de numero corruptibilium inest intellectus, insunt omnes aliae potentiae" (l. c. 7; 415 a); ut daret intelligere quod aliqua incorruptibilia habent intellectum quae non habent alias potentias animae, scilicet corpora caelestia.

Non poterit igitur dici quod intellectus continuetur corporibus caelestibus per phantasmata: sed oportebit dicere quod intellectus secundum suam substantiam uniatur corpori caelesti ut forma.

Sic igitur et corpori humano, quod est inter omnia corpora inferiora nobilissimum, et aequalitate suae complexionis caelo, ab omni contrarietate absoluto, simillimum, secundum intentionem Aristotelis substantia intellectualis unitur non per aliqua phantasmata, sed ut forma ipsius.

Hoc autem quod dictum est de animatione caeli, non diximus quasi asserendo secundum fidei doctrinam, ad quam nihil perti-

tamente inmóvil y otro motor que, movido, mueve. Mas este motor absolutamente inmóvil mueve como objeto deseable, e indudablemente sin la intervención de lo movido. Y demuestra que el concepto deseable no se refiere a deseo de concupiscencia, que es propio del sentido, sino a deseo intelectual; por eso dice que el primer motor inmóvil es "deseable" e "intelectual". Por lo tanto, lo movido por él, es decir, el cielo, es "deseante" e inteligente de manera más elevada que nosotros, como lo prueba seguidamente. Luego el cielo está compuesto, según la opinión de Aristóteles, de alma intelectual y cuerpo. Esto es lo que quiere decir en el II "Sobre el alma" cuando dice que "algunos seres están dotados de razón y de inteligencia, como los hombres, y cuanto haya igual o superior a los mismos", por ejemplo, el cielo.

Consta, además, que el cielo carece de alma sensitiva, según la opinión de Aristóteles, pues tendría diversos órganos, y esto contradice a la simplicidad del cielo. Y para destacar esto añade Aristóteles que "los seres corruptibles que están dotados de inteligencia tienen también las otras potencias", para darnos a entender que algunos seres incorruptibles, dotados de inteligencia, no tienen las otras potencias del alma, como son los cuerpos celestes.

Luego no podrá decirse que la inteligencia se una a los cuerpos celestes por medio de los fantasmas, sino que será necesario decir que el entendimiento se une substancialmente al cuerpo celeste como forma.

Luego, del mismo modo, al cuerpo humano, que es el más noble de los cuerpos inferiores y el más parecido al cielo por la igualdad de su complexión y por su absoluto equilibrio, según la opinión de Aristóteles, únesele la substancia espiritual, no por medio de los fantasmas, sino como su propia forma.

Todo cuanto llevamos dicho sobre la animación del cielo no lo hemos asegurado como doctrina de fe, pues

ésta es indiferente a que esto sea así o de otra manera. Por eso San Agustín, en el libro "Enquiridión", dice: "En modo alguno aseguro que pertenezcan a la misma sociedad", o sea, de los ángeles, "el sol, la luna y los demás astros; porque, aunque algunos son lúcidos, no se han de suponer como dotados de sentido y de inteligencia".

net sive sic sive aliter dicatur. Unde Augustinus, in libro "Enchiridion" (c. 58), dicit: "Nec illud quidem certum habeo, utrum ad eandem societatem", scilicet angelorum, "pertineant sol et luna et cuncta sidera; quamvis nonnullis lucida esse corpora, non cum sensu vel intelligentia, videantur".

CAPITULUM LXXI

Quod anima immediate unitur corpori

CAPITULO LXXI

El alma humana se une inmediatamente al cuerpo

De todo lo dicho se infiere la conclusión de que el alma se une inmediatamente al cuerpo, no siendo necesario poner entre ella y el cuerpo un medio de unión, ya sea éste los fantasmas, como dijo Averroes, o las potencias del alma, como afirmaron algunos, o el espíritu corporal, como dijeron otros.

Demostróse ya que el alma se une al cuerpo como forma. Y como la forma se une a la materia sin valerse de ningún medio, porque a la forma le conviene de por sí el ser acto de tal cuerpo, y no por virtud de otro, por esto nadie puede hacer una unidad con la materia y la forma si no es el agente, el cual reduce la potencia al acto, como lo prueba Aristóteles en el VIII de los "Metafísicos"; pues materia y forma son, respectivamente, como potencia y acto.

No obstante, hay algo que puede llamarse medio entre el alma y el cuerpo, si no en cuanto al ser, al menos en cuanto al moverse y en orden a la generación. En cuanto al moverse, porque en el movimiento con que el alma mueve al cuerpo hay cierto orden de motores y movidos. Pues el alma realiza sus operaciones mediante las potencias. Así, median-

Ex praemissis autem concludi potest quod anima immediate corpori unitur, nec oportet ponere aliquod medium quasi animam corpori uniens: vel phantasmata, sicut dicit Averroes (cf. c. 59); vel potentias ipsius, sicut quidam dicunt; vel etiam spiritum corporalem, sicut alii dixerunt.

Ostensum est enim (cf. cc. 68, 70) quod anima unitur corpori ut forma eius. Forma autem unitur materiae absque omni medio: per se enim competit formae quod sit actus talis corporis, et non per aliquid aliud. Unde nec est aliquid unum faciens ex materia et forma nisi agens, quod potentiam reducit ad actum, ut probat Aristoteles, in VIII "Metaphysicae" (VII, 6, 8; 1045 b): nam materia et forma habent se ut potentia et actus.

Potest tamen dici aliquid esse medium inter animam et corpus, etsi non in essendo, tamen in movendo et in via generationis. In movendo quidem, quia in motu quo anima movet corpus, est quidam ordo mobilium et motorum. Anima enim omnes operationes suas efficit per suas potentias; unde mediante potentia movet

corpus; et adhuc membra mediante spiritu; et ulterius unum organum mediante alio organo.—In via autem generationis dispositiones ad formam praecedunt formam in materia, quamvis sint posteriores in essendo. Unde et dispositiones corporis quibus fit proprium perfectibile talis formae, hoc modo possunt dici mediae inter animam et corpus.

te la potencia mueve al cuerpo; mediante el espíritu, los miembros, y, por fin, mediante un órgano, a otro. En orden a la generación, las disposiciones que preparan la materia para la recepción de la forma son antecedentes a ésta, aunque en cuanto al existir la sigan. Luego también las disposiciones del cuerpo, mediante las que se hace propiamente recipiente de tal forma, pueden llamarse en este sentido medios entre el alma y el cuerpo.

CAPITULUM LXXII

Quod anima sit tota in toto et tota in qualibet parte

CAPITULO LXXII

El alma está toda en todo el cuerpo y toda en cualquiera de sus partes

Per eadem autem ostendi potest animam totam in toto corpore esse, et totam in singulis partibus.

Oportet enim proprium actum in proprio perfectibili esse. Anima autem est actus "corporis organici"[1], non unius organi tantum. Est igitur in toto corpore, et non in una parte tantum, secundum suam essentiam, secundum quam est forma corporis.

Sic autem anima est forma totius corporis quod etiam est forma singularium partium. Si enim esset forma totius et non partium, non esset forma substantialis talis corporis: sicut forma domus, quae est forma totius et non singularium partium, est forma accidentalis. Quod autem sit forma substantialis totius et partium, patet per hoc quod ab ea sortitur speciem et totum et partes. Unde, ea abscedente, neque totum neque partes remanent eiusdem speciei: nam oculus mortui et caro eius non dicuntur nisi aequivoce. Si igitur anima est actus singularium partium; actus autem est in eo cuius est actus:

Por la misma razón puede demostrarse que el alma está toda en todo el cuerpo y toda en cada una de sus partes.

Es necesario que el acto propio esté en su propio perfectible. El alma es el acto del "cuerpo orgánico", y no de un solo órgano. Luego está en todo el cuerpo—y no en una parte solamente—según su esencia, por cuya virtud es forma del cuerpo.

Pero en tanto es forma de todo el cuerpo en cuanto lo es también de cada una de sus partes. Porque, si fuera forma del todo y no de las partes, no sería forma substancial de tal cuerpo; así, la forma de una casa, que es forma del todo y no de cada una de sus partes, es forma accidental. Además, que el alma sea forma substancial del todo y de las partes se demuestra por el hecho de que tanto el todo como las partes reciben del alma la especie. Luego, faltando el alma, ni el todo ni las partes conservan la especie; pues el ojo y la carne de un muerto no se dicen sino equívocamente. Ahora bien, si el alma es el acto de cada una

[1] II *De anima*, 1, 6; 412 b.

de las partes y el acto está en aquel a quien pertenece, síguese que el alma está en cualquier parte del cuerpo en razón de su propia esencia.

Y que esté toda es evidente. Como el todo se dice con relación a las partes, será necesario tomarlo en tantas acepciones diversas en cuantas se tomen las partes. La parte puede tomarse en dos sentidos: en el primero, cuando se divide una cosa cuantitativamente, por ejemplo, cuando decimos que lo bicúbico es parte de lo tricúbico; en el segundo, cuando se divide una cosa en atención a sus componentes esenciales, y de este modo la materia y la forma se llaman partes del compuesto. Luego el todo puede considerarse según la cantidad y según la perfección de la esencia. Ahora bien, el todo y la parte, según la cantidad, no convienen a las formas sino accidentalmente, o sea, en cuanto que se dividen por la división de un sujeto cuanto. Sin embargo, el todo o la parte, según la perfección esencial, conviene a las formas esencialmente. Hablando, pues, de esta totalidad esencial privativa de las formas, vemos que cualquier forma está toda en el todo y toda en cada una de sus partes; así, por ejemplo, la blancura, que, según su integridad esencial, está toda en todo el cuerpo, se halla también en cualquiera de sus partes. Lo contrario sucedería si se tratara de la totalidad que se atribuye accidentalmente a las formas, porque entonces no podríamos decir que toda la blancura está en cada parte. Si hay, pues, alguna forma que no se divida por la división del sujeto, como son las almas de los animales perfectos, no será necesaria la distinción, pues a tales formas sólo les conviene una totalidad; y deberá afirmarse en absoluto que está toda en cualquier parte del cuerpo. Esto fácilmente lo comprende quien sabe que el alma es indivisible, pero no a la manera del punto; y que lo incorpóreo se une a lo corpóreo no del

relinquitur quod sit secundum suam essentiam in qualibet parte corporis.

Quod autem tota, manifestum est. Cum enim totum dicatur per relationem ad partes, oportet "totum" diversimode accipi sicut diversimode accipiuntur partes. Dicitur autem pars dupliciter: uno quidem modo, inquantum dividitur aliquid secundum quantitatem, sicut bicubitum est pars tricubiti; alio modo, inquantum dividitur aliquid secundum divisionem essentiae, sicut forma et materia dicuntur partes compositi. Dicitur ergo totum et secundum quantitatem, et secundum essentiae perfectionem. Totum autem et pars secundum quantitatem dicta formis non conveniunt nisi per accidens, scilicet inquantum dividuntur divisione subiecti quantitatem habentis. Totum autem vel pars secundum perfectionem essentiae invenitur in formis per se.—De hac igitur totalitate loquendo, quae per se formis competit, in qualibet forma apparet quod est tota in toto et tota in qualibet parte eius: nam "albedo", sicut secundum totam rationem albedinis est in toto corpore, ita et in qualibet parte eius. Secus autem est de totalitate quae per accidens attribuitur formis: sic enim non possumus dicere quod tota albedo sit in qualibet parte. Si igitur est aliqua forma quae non dividatur divisione subiecti, sicut sunt animae animalium perfectorum, non erit opus distinctione, cum eis non competat nisi una totalitas: sed absolute dicendum est eam totam esse in qualibet parte corporis.—Nec est hoc difficile apprehendere ei qui intelligit animam non sic esse indivisibilem ut punctum; neque sic incorporeum corporeo coniungi sicut corpora ad invicem con-

iunguntur; ut supra (c. 56) expositum est.

Non est autem inconveniens animam, cum sit quaedam forma simplex, esse actum partium tam diversarum. Quia unicuique formae aptatur materia secundum suam congruentiam. Quanto autem aliqua forma est nobilior et simplicior, tanto est maioris virtutis. Unde anima, quae est nobilissima inter formas inferiores, etsi simplex in substantia, est multiplex in potencia et multarum operationum. Unde indiget diversis organis ad suas operationes complendas, quorum diversae animae potentiae proprii actus esse dicuntur: sicut visus oculi, auditus aurium, et sic de aliis. Propter quod animalia perfecta habent maximam diversitatem in organis, plantae vero minimam.

Hac igitur occasione a quibusdam philosophis dictum est animam esse in aliqua parte corporis: sicut ab ipso Aristotele, in libro "De causa motus animalium"[2], dicitur esse in corde, quia aliqua potentiarum eius illi parti corporis attribuitur. Vis enim motiva, de qua Aristoteles in libro illo agebat, est principaliter in corde, per quod anima in totum corpus motum et alias huiusmodi operationes diffundit.

[2] Al. *De animal. motione*, c. 10; 703 a.

mismo modo que se unen entre sí los cuerpos, como ya se expuso (c. 56).

Tampoco hay inconveniente para que el alma, siendo una forma simple, sea acto de partes tan diversas. Porque la materia se adapta a cualquier forma según la propia conveniencia de la forma. Porque cuanto más noble y simple es una forma, tanto mayor es su poder. Por eso, el alma, que es la más noble de las formas inferiores, aunque substancialmente es simple, es, no obstante, múltiple en potencia y capaz de muchas operaciones. De ahí que necesite para ejercer sus operaciones de órganos diversos, cuyos actos propios son las diversas potencias del alma: así, la vista es el acto propio del ojo, y la audición, de los oídos; y lo mismo de los otros sentidos. Por eso los animales perfectos tienen gran diversidad de órganos, y las plantas, pequeña.

Con ocasión de esto, algunos filósofos dijeron que el alma estaba en determinada parte del cuerpo. Por ejemplo, el mismo Aristóteles, en el libro "Sobre la causa del movimiento en los animales", dice que está en el corazón, en atención a que alguna de sus potencias atribúyese a esta parte del cuerpo. Porque la fuerza motriz, de la cual trataba Aristóteles en aquel libro, está principalmente en el corazón, por el que el alma difunde a todo el cuerpo el movimiento y sus consiguientes operaciones.

CAPITULUM LXXIII

Quod intellectus possibilis non est unus in omnibus hominibus

CAPITULO LXXIII

El entendimiento posible no es único para todos los hombres

Ex praemissis autem evidenter ostenditur non esse unum intellectum possibilem omnium hominum qui sunt et qui erunt et qui fuerunt: ut Averroes, in III "De anima" (text. 5, 1. c.; f. 149 v), fingit.

De todo lo dicho se deduce claramente que el entendimiento posible no es único para todos los hombres que fueron, son y serán, como supuso Averroes en el III "Sobre el alma".

Quedó ya demostrado que la substancia intelectual se une al cuerpo humano como forma. Es así que una forma no puede actualizar más que una materia, porque el acto propio en su propia potencia se efectúa, pues ambos están recíprocamente proporcionados. Luego no hay un solo entendimiento para todos los hombres.

Cada motor ha de tener sus propios instrumentos, pues unos son los instrumentos del flautista y otros los del arquitecto. El entendimiento es para el cuerpo como su motor: tal lo declara Aristóteles en el III "Sobre el alma". Luego, como es imposible que el arquitecto se valga de los instrumentos del flautista para su oficio, así también es imposible que el entendimiento de un hombre sea el del otro.

Aristóteles, en el I "Sobre el alma", echa en cara a los antiguos el defecto de que, tratando del alma, nada dijeran de su propio sujeto: "Como si se diera la contingencia, según las fábulas de los pitagóricos, de que cualquier alma pudiese tomar cualquier cuerpo". Pues no es posible que un alma de perro entre en un cuerpo de lobo o que un alma humana en otro cuerpo que el del hombre. Porque así como hay proporción entre el alma humana y el cuerpo humano, así también la hay entre el alma de este hombre y el cuerpo de este mismo hombre. Luego no es posible que el alma de este hombre entre en otro cuerpo que no sea el de este hombre. Es así que el alma de este hombre es por la que él mismo entiende: "Pues el hombre entiende por el alma", según la sentencia de Aristóteles en el I "Sobre el alma". Luego el entendimiento de este hombre no es el de aquél.

Tanto el ser como la unidad se reciben de un mismo principio, porque "unidad" y "ser" son inseparables. Y como todas las cosas reciben el ser por su forma, síguese que la unidad de una cosa es el resultado de la unidad de forma. Es imposible que diversos individuos tengan una sola forma, porque la forma de este hombre es su alma intelectiva. Luego es imposible que haya un solo entendimiento para todos los hombres.

Aunque se dijera que el alma sensitiva de este hombre es distinta del alma sensitiva de aquél, y, por lo tanto, no es un solo hombre, aunque el entendimiento sea uno para ambos, tampoco sería sostenible. Porque la operación propia de cualquier cosa deriva de su especie y la acusa. Y así como la operación propia del animal es sentir, así también la operación propia del hombre es el entender, como dice Aristóteles en el I de los "Eticos". Luego es necesario que, así como este individuo es animal porque siente, según Aristóteles en el II "Sobre el alma", así también sea hombre porque entiende. El entendimiento posible es el "medio con el que el alma entiende", o "el hombre a través del alma", como se dice en el III "Sobre el alma". Luego el hombre es tal individuo por el entendimiento posible. Por tanto, si este hombre tiene un alma sensitiva distinta de aquel otro, pero no otro entendimiento posible, sino uno e idéntico, seguiríase que serían dos animales, pero no dos hombres. Lo que es evidentemente falso e imposible. Luego no hay un solo entendimiento posible para todos los hombres.

A estos argumentos contesta el citado Comentador en el III "Sobre el alma", diciendo que el entendimiento posible está unido a nosotros por medio de su forma, o sea, por la especie inteligible, cuyo particular sujeto es el fantasma existente en nosotros, que es distinto en los distintos individuos. Y, así, el entendimiento posible se multiplica en los distintos individuos, no por razón de su substancia, sino por razón de su forma.

Mas, por lo dicho anteriormente (c. 59), se comprende que esta respuesta carece de valor. Pues ya se demostró que el hombre no sería

Ostensum est enim quod substantia intellectus unitur corpori humano ut forma (c. 68). Impossibile est autem unam formam esse nisi unius materiae: quia proprius actus in propria potentia fit; sunt enim ad invicem proportionata. Non est igitur intellectus unus omnium hominum.

Adhuc. Unicuique motori debentur propria instrumenta: alia enim sunt instrumenta tibicinis, alia architectoris. Intellectus autem comparatur ad corpus ut motor ipsius: sicut Aristoteles determinat in III "De anima" (c. 10, 1, 2; 433 a). Sicut igitur impossibile est quod architector utatur instrumentis tibicinis, ita impossibile est quod intellectus unius hominis sit intellectus alterius.

Praeterea. Aristoteles, in I "De anima" (c. 3, 23; 407 b), reprehendit antiquos de hoc quod, dicentes de anima, nihil de proprio susceptibili dicebant: "quasi esset contingens, secundum Phythagoricas fabulas, quamlibet animam quodlibet corpus indui". Non est igitur possibile quod anima canis ingrediatur corpus lupi, vel anima hominis aliud corpus quam hominis. Sed quae est proportio animae hominis ad corpus hominis, eadem est proportio animae huius hominis ad corpus huius hominis. Non est igitur possibile animam huius hominis ingredi aliud corpus quam istius hominis. Sed anima huius hominis est per quam hic homo intelligit: "homo enim per animam intelligit", secundum sententiam Aristotelis in I "De anima" (c. 4, 12; 408 b). Non est igitur unus intellectus istius et illius hominis.

Amplius. Ab eodem aliquid habet esse et unitatem: "unum" enim et "ens" se consequuntur. Sed unumquodque habet esse per suam formam. Ergo et unitas rei sequitur unitatem formae. Impossibile est igitur diversorum individuorum esse formam unam. Forma autem huius hominis est anima intellectiva. Impossibile est igitur omnium hominum esse unum intellectum.

Si autem dicatur quod anima sensitiva huius hominis sit alia ab anima sensitiva illius, et pro tanto non est unus "homo", licet sit unus "intellectus": hoc stare non potest. Propria enim operatio cuiuslibet rei consequitur et demonstrat speciem ipsius. Sicut autem animalis propria operatio est sentire, ita hominis propria operatio est intelligere: ut Aristoteles dicit, in I "Ethicorum" (c. 7, 12 sqq.; 1098 a). Unde oportet quod sicut hoc individuum est animal propter sensum, secundum Aristotelem, in II "De anima" (c. 2, 4; 413 b); ita sit homo propter id quo intelligit. "Id autem quo intelligit anima", vel "homo per animam", est intellectus possibilis, ut dicitur in III "De anima" (c. 4, 1, 3; 429 a). Est igitur hoc individuum homo per intellectum possibilem. Si igitur hic homo habet aliam animam sensitivam cum alio homine, non autem alium intellectum possibilem, sed unum et eundem, sequetur quod sint duo animalia, sed non duo homines. Quod patet impossibile esse. Non est igitur unus intellectus possibilis omnium hominum.

His autem rationibus respondet Commentator praedictus, in III "De anima" (cf. c. 59), dicens quod intellectus possibilis continuatur nobiscum per formam suam, scilicet per speciem intelligibilem, cuius unum subiectum est phantasma in nobis existens, quod est in diversis diversum. Et sic intellectus possibilis numeratur in diversis, non ratione suae substantiae, sed ratione suae formae.

Quod autem haec responsio nulla sit, apparet per ea quae supra dicta sunt. Ostensum est enim supra (l. c.) quod non est possi-

capaz de entender si el entendimiento posible se uniera a nosotros solamente de este modo.

Y aun, dado que esta supuesta unión bastase para que el hombre fuera inteligente, todavía dicha respuesta no solucionaría las razones ya dadas.

Porque, según dicha opinión, multiplicándose los hombres solamente se multiplicarían los fantasmas, mientras que todo lo perteneciente al entendimiento permanecería uno. E incluso el mismo fantasma, cuando es entendido en acto, tampoco se multiplicaría, porque como tal está en el entendimiento posible y, además, despojado de las condiciones materiales por el entendimiento agente. Además, en cuanto es entendido en potencia, no excede el límite de la potencia sensitiva. En consecuencia, todavía no se distinguiría este hombre del otro sino únicamente por el alma sensitiva. Dando lugar al mismo inconveniente, o sea, que éste y aquél no serían "varios" hombres.

Ningún ser recibe la especie de quien está en potencia, sino de quien está en acto. El fantasma, en cuanto multiplicado, está solamente en potencia para ser inteligible. Luego por el fantasma, en cuanto multiplicado, no recibe este individuo la especie de animal inteligente, que es la razón de hombre. Y de esto se seguiría que lo que da la especie humana no estaría multiplicado en los distintos individuos.

Lo que da la especie a cualquier viviente es la perfección primera, no la segunda. El fantasma no es la perfección primera, sino la segunda, porque "la fantasía es un movimiento realizado por el sentido cuando está en acto", como se dice en el libro "Sobre el alma". Luego el fantasma, en cuanto multiplicado, no da al hombre la especie.

Los fantasmas, que son entendidos en potencia, son diversos. Lo que da la especie debe ser necesariamente uno, pues la especie es una y a uno

bile hominem intelligere si sic solum intellectus possibilis continuaretur nobiscum.

Dato autem quod praedicta continuatio sufficeret ad hoc quod homo esset intelligens, adhuc responsio dicta rationes supra dictas non solvit. Secundum enim dictam positionem, nihil ad intellectum pertinens remanebit numeratum secundum multitudinem hominum nisi solum phantasma. Et hoc ipsum phantasma non erit numeratum secundum quod est intellectum in actu: quia sic est in intellectu possibili, et est abstractum a materialibus conditionibus per intellectum agentem. Phantasma autem, secundum quod est intellectum in potentia, non excedit gradum animae sensitivae. Adhuc igitur non remanebit alius hic homo ab illo nisi per animam sensitivam. Et sequetur praedictum inconveniens, quod non sint plures homines hic et ille.

Praeterea. Nihil sortitur speciem per id quod est in potentia, sed per id quod est actu. Phantasma autem, secundum quod est numeratum, est tantum in potentia ad esse intelligibile. Ergo per phantasma, secundum quod numeratur, non sortitur hoc individuum speciem animalis intellectivi, quod est ratio hominis. Et sic remanebit illud quod speciem humanam dat, non esse numeratum in diversis.

Adhuc. Illud per quod speciem sortitur unumquodque vivens, est perfectio prima, et non perfectio secunda: ut patet per Aristotelem, in II "De anima" (cf. c. 61). Phantasma autem non est perfectio prima, sed perfectio secunda: est enim phantasia "motus factus a sensu secundum actum", ut dicitur in libro "De anima" (l. 3, 3, 13; 429 a). Non est igitur ipsum phantasma quod numeratur, a quo homo speciem habet.

Amplius. Phantasmata quae sunt intellecta in potentia, diversa sunt. Illud autem quo aliquid speciem sortitur, oportet esse unum: nam species una est

unius. Non igitur per phantasmata, prout ponuntur numerari in diversis, ut sunt intellecta in potentia, homo speciem sortitur.

Item. Illud quo homo sortitur speciem, oportet semper esse manens in eodem individuo dum durat: alias individuum non semper esset unius et eiusdem speciei, sed quandoque huius, quandoque illius. Phantasmata autem non semper eadem manent in uno homine, sed quaedam de novo adveniunt, et quaedam praeexistentia abolentur. Individuum igitur hominis neque per phantasma sortitur speciem; neque per ipsum continuatur principio suae speciei, quod est intellectus possibilis.

Si autem dicatur quod hic homo non sortitur speciem ab ipsis phantasmatibus, sed a virtutibus in quibus sunt phantasmata, scilicet imaginativa, memorativa et cogitativa, quae est propria homini, quam Aristoteles, in III "De anima" (cf. c. 60 init.), "passivum intellectum" vocat: adhuc sequuntur eadem inconvenientia. Quia, cum virtus cogitativa habeat operationem solum circa particularia, quorum intentiones dividit et componit, et habeat organum corporale per quod agit, non transcendit genus animae sensitivae. Homo autem ex anima sensitiva non habet quod sit homo, sed quod sit animal. Adhuc igitur relinquitur quod numeretur in nobis solum in quod competit homini inquantum est animal.

Praeterea. Virtus cogitativa, cum operetur per organum, non est id quo intelligimus: cum intelligere non sit operatio alicuius organi. Id autem quo intelligimus, est illud quo homo est homo: cum intelligere sit propria operatio hominis consequens eius speciem. Non est igitur hoc individuum homo per virtutem cogitativam: neque haec virtus est id per quod homo substantialiter

corresponde. Luego por los fantasmas, en cuanto se consideran multiplicados en distintos individuos y son entendidos en potencia, no recibe el hombre la especie.

Lo que da al hombre la especie debe permanecer siempre en el mismo individuo mientras éste dura; de lo contrario, el individuo no sería siempre de la misma especie, sino unas veces de ésta y otras de aquélla.

Ahora bien, los fantasmas no permanecen siempre idénticos en un hombre, pues algunos se presentan de nuevo y otros de los ya existentes desaparecen. Luego el hombre individuo no recibe la especie por el fantasma ni se une por él al principio especificativo, que es el entendimiento posible.

Mas si se dijera que tal hombre no recibe la especie por los mismos fantasmas, sino por las potencias en que éstos se hallan, o sea, la imaginación, la memoria y la cogitativa, que es facultad propia del hombre, llamada por Aristóteles, en el III "Sobre el alma", "entendimiento pasivo", todavía permanecerían los mismos inconvenientes. Porque como la potencia cogitativa obra solamente sobre las cosas particulares, cuyas intenciones divide y compone, y tiene un órgano corporal mediante el cual obra, no trasciende el género del alma sensitiva.

Y como el hombre no recibe del alma sensitiva el ser de hombre, sino el ser de animal, síguese, pues, todavía, que en nosotros se multiplicaría solamente lo que le corresponde al hombre en cuanto animal.

Como la potencia cogitativa obra mediante un órgano, no puede ser nuestro medio de entender, porque el entender no es operación orgánica. Es así que el medio por que entendemos es lo que hace al hombre ser hombre, pues entender es la operación propia del hombre derivada de su especie. Luego este individuo no es hombre por la potencia cogitativa, ni tampoco esta potencia es lo que le hace diferenciarse substancial-

mente de los brutos, como el citado Comentador supuso.

La potencia cogitativa no se ordena al entendimiento posible, por el que el hombre conoce, sino mediante su acto, que prepara los fantasmas para ser hechos inteligibles en acto por el entendimiento agente y, a la vez, perfeccionadores del entendimiento posible. Y esta operación no permanece siempre igual en nosotros. Luego es imposible que el hombre se una mediante ella como al principio de la especie humana o por ella reciba la especie. En consecuencia, es evidente que dicha respuesta debe ser impugnada.

Aquello por lo que una cosa obra o hace es un principio del cual deriva la operación, que termina no sólo en su existencia, sino también en la multitud o en la unidad. Por ejemplo, de una forma de calor no procede sino una operación de calentar, o sea, una calefacción activa, aunque el calentarse sea múltiple, es decir, muchas calefacciones pasivas, según la diversidad de cosas calentadas a la vez por un solo calor. Ahora bien, el entendimiento posible es el "medio por el que el alma entiende", como dice Aristóteles en el III "Sobre el alma". Luego si el entendimiento posible de este y de aquel hombre fuera uno e idéntico numéricamente, sería también necesario que el entender de ambos hombres fuera uno e idéntico. Esto es ciertamente imposible, pues diversos individuos no pueden tener una sola operación. Por tanto, es imposible que el entendimiento posible de éste y de aquél sea uno.

Mas si se dijere que el mismo entender se multiplica según la diversidad de los fantasmas, esto no podría sostenerse. Porque, como dijo, la acción de un agente se multiplica solamente según los diversos sujetos que reciben dicha acción. Es decir, que el entender y el querer, y otras cosas parecidas, no son acciones que terminan fuera, sino que permanecen en el propio agente como

differt a brutis, ut Commentator praedictus fingit.

Adhuc. Virtus cogitativa non habet ordinem ad intellectum possibilem, quo intelligit homo, nisi per suum actum quo praeparantur phantasmata ut per intellectum agentem fiant intelligibilia actu et perficientia intellectum possibilem. Operatio autem ista non semper eadem manet in nobis. Impossibile est igitur quod homo per eam vel continuetur principio speciei humanae; vel per eam habeat speciem. Sic igitur patet quod praedicta responsio omnino confutanda est.

Item. Id quo aliquid operatur aut agit, est principium ad quod sequitur operatio non solum quantum ad esse ipsius, sed etiam quantum ad multitudinem aut unitatem: ab eodem enim calore non est nisi unum calefacere, sive una calefactio activa; quamvis possit esse multiplex calefieri, sive multae calefactiones passivae, secundum diversitatem calefactorum simul per unum calorem. Intellectus autem possibilis est "quo intelligit anima": ut dicit Aristoteles in III "De anima" (c. 4, 1, 3; 429 a). Si igitur intellectus possibilis huius et illius hominis sit unus et idem numero, necesse erit etiam intelligere utriusque esse unum et idem. Quod patet esse impossibile: nam diversorum individuorum impossibile est esse operationem unam. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse unum huius et illius.

Si autem dicatur quod ipsum intelligere multiplicatur secundum diversitatem phantasmatum: hoc stare non potest. Sicut enim dictum est, unius agentis una actio multiplicatur solum secundum diversa subiecta in quae transit illa actio. Intelligere autem et velle, et huiusmodi, non sunt actiones transeuntes in exteriorem materiam, sed manent in ipso

agente quasi perfectiones ipsius agentis: ut patet per Aristotelem in IX "Metaphysicae" (VIII, 8, 9; 1050 a). Non potest igitur unum intelligere intellectus possibilis multiplicari per diversitatem phantasmatum.

Praeterea. Phantasmata se habent ad intellectum possibilem ut activum quodammodo ad passivum: secundum quod Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 4, 2; 429 a), quod "intelligere quoddam pati est". Pati autem ipsum patientis diversificatur secundum diversas formas activorum sive species, non secundum diversitatem eorum in numero. In uno enim passivo sequitur simul a duobus activis, scilicet calefaciente et desiccante, calefieri et desiccari: non autem a duobus calefacientibus sequitur in uno calefactibili duplex calefieri, sed unum tantum; nisi forte sint diversae species caloris. Cum enim calor duplex unius speciei non possit esse in uno subiecto; motus autem numeratur secundum terminum ad quem: si sit unius temporis et eiusdem subiecti, non poterit esse duplex calefieri in uno subiecto. Et hoc dico, nisi sit a..a species caloris: sicut ponitur in semine calor ignis, caeli et animae. Ex diversitate igitur phantasmatum intelligere intellectus possibilis non multiplicatur nisi secundum diversarum specierum intelligentiam: ut dicamus quod aliud est eius intelligere prout intelligit hominem, et prout intelligit equum. Sed horum unum intelligere simul convenit omnibus hominibus. Ergo adhuc sequetur quod idem intelligere numero sit huius hominis et illius.

Adhuc. Intellectus possibilis intelligit hominem, non secundum quod est hic homo, sed inquantum est "homo" simpliciter, secundum rationem speciei. Haec autem ratio una est, quantumcumque phantasmata hominis multiplicentur, vel in uno homi-

perfecciones del mismo, según consta por el testimonio de Aristóteles en el IX de los "Metafísicos". Luego un solo entender del entendimiento posible no puede multiplicarse por la sola diversidad de fantasmas.

Los fantasmas son para el entendimiento posible, en cierto sentido, lo que el principio activo es para el sujeto pasivo, según lo declara Aristóteles en el III "Sobre el alma", al decir que "el entender implica cierta pasividad". Pero esta pasividad del paciente se diversifica según la diversidad de formas o especies de los principios activos y no según su diversidad numérica. Por ejemplo: en un solo sujeto pasivo, sometido simultáneamente a dos principios activos, uno que calienta y otro que seca, se dan dos efectos, calentarse y secarse; sin embargo, de dos principios de calor no se sigue en quien lo recibe un doble calentarse, sino uno solo, a no ser que hubiera diversas especies de calor. Porque dos calores de una misma especie no pueden darse en un solo sujeto, ya que el movimiento se numera por su punto de llegada. Luego dos calores simultáneos y en un solo sujeto no pueden producir un doble calentarse. Y digo esto, supuesto que prescindimos de otra especie de calor, como es la del semen, que tiene calor de fuego, del cielo y del alma. Por lo tanto, el entender del entendimiento posible no se multiplica por la diversidad de fantasmas, sino por el conocimiento de las diversas especies; por ejemplo, uno es su entender cuando conoce al hombre y otro cuando conoce al caballo. Este modo de entender conviene por igual a todos los hombres. Luego todavía se puede concluir que este entender numéricamente idéntico es tanto de este hombre como de aquél.

El entendimiento posible conoce al hombre, no en cuanto es este hombre, sino en absoluto, tomado específicamente. Este concepto permanece uno, por más que se multiplican los fantasmas en uno o en distintos

hombres, atendidas las distintas individualidades humanas, a las que propiamente pertenecen los fantasmas. Luego la multiplicación de los fantasmas no puede ser la causa de la multiplicación del entender del entendimiento posible dentro de una sola especie. El resultado continuará siendo el mismo, una sola acción numérica para distintos individuos.

El sujeto propio del hábito científico es el entendimiento posible, porque su propio acto es discurrir científicamente. Es así que el accidente, si es uno, no se multiplica sino por razón del sujeto. Luego, si para todos los hombres hay un solo entendimiento posible, será necesario que el hábito de la ciencia, específicamente uno, por ejemplo, el de la gramática, sea el mismo numéricamente en todos los hombres. Como esto es insostenible, síguese que el entendimiento posible no es uno para todos.

Pero a esto contestan diciendo que el sujeto del hábito científico no es el entendimiento posible, sino el entendimiento pasivo y la potencia cogitativa (cf. c. 60).

Lo cual ciertamente no puede ser. Pues, como demuestra Aristóteles en el II de los "Eticos", de actos semejantes proceden hábitos semejantes, y éstos vuelven a producir también actos semejantes. De los actos del entendimiento posible nace en nosotros el hábito científico y, apoyados en él, somos capaces de realizar dichos actos. Luego el hábito científico está en el entendimiento posible y no en el pasivo.

El objeto de la ciencia son las conclusiones de las demostraciones, porque demostración es "el silogismo que nos hace saber", como dice Aristóteles en el I de los "Posteriores". Pero las conclusiones de las demostraciones son universales, como también lo son los principios. Luego la ciencia estará en la potencia que conoce los universales. El entendimiento pasivo no conoce los universales, sino únicamente las in-

ne vel in diversis, secundum diversa individua hominis, quorum proprie sunt phantasmata. Multiplicatio igitur phantasmatum non potest esse causa quod multiplicetur ipsum intelligere intellectus possibilis respectu unius speciei. Et sic adhuc remanebit una actio numero diversorum hominum.

Item. Proprium subiectum habitus scientiae est intellectus possibilis: quia eius actus est considerare secundum scientiam. Accidens autem, si sit unum, non multiplicatur nisi secundum subiectum. Si igitur intellectus possibilis sit unus omnium hominum, necesse erit quod scientiae habitus idem secundum speciem, puta habitus grammaticae, sit idem numero in omnibus hominibus. Quod est inopinabile. Non est igitur intellectus possibilis unus in omnibus.

Sed ad hoc dicunt quod subiectum habitus scientiae non est intellectus possibilis, sed intellectus passivus et virtus cogitativa (cf. c. 60).

Quod quidem esse non potest. Nam, sicut probat Aristoteles, in II "Ethicorum" (c. 1; 1103 b), "ex similibus actibus fiunt similes habitus, et similes etiam actus reddunt". Ex actibus autem intellectus possibilis fit habitus scientiae in nobis: et ad eosdem actus potentes sumus secundum habitum scientiae. Habitus igitur scientiae est in intellectu possibili, non passivo.

Adhuc. Scientia est de conclusionibus demonstrationum: nam demonstratio est "syllogismus faciens scire", ut Aristoteles dicit in I "Posteriorum" (c. 2, 4; 71 b). Conclusiones autem demonstrationum sunt universales, sicut et principia. Erit igitur in illa virtute quae est cognoscitiva universalium. Intellectus autem passivus non est cognoscitivus universalium, sed particularium intentionum. Non est igitur subiectum habitus scientiae.

Praeterea. Contra hoc sunt plures rationes adductae supra, cum de unione intellectus possibilis ad hominem ageretur (c. 60).

Videtur autem ex hoc fuisse deceptio in ponendo habitum scientiae in intellectu passivo esse, quia homines inveniuntur promptiores vel minus prompti ad scientiarum considerationes secundum diversam dispositionem virtutis cogitativae et imaginativae.

Sed ista promptitudo dependet ab illis virtutibus sicut ex dispositionibus remotis: prout etiam dependet a bonitate tactus et corporis complexione; secundum quod dicit Aristoteles, in II "De anima" (c. 9, 2; 421 a), homines boni tactus et mollis carnis esse "bene aptos mente". Ex habitu autem scientiae inest facultas considerandi sicut ex proximo principio actus: oportet enim quod habitus scientiae perficiat potentiam qua intelligimus, "ut agat cum voluerit faciliter" sicut et alii habitus potentias in quibus sunt [1].

Item. Dispositiones praedictarum virtutum sunt ex parte obiecti, scilicet phantasmatis, quod propter bonitatem harum virtutum praeparatur ad hoc quod faciliter fiat intelligibile actu per intellectum agentem. Dispositiones autem quae sunt ex parte obiectorum, non sunt habitus, sed quae sunt ex parte potentiarum: non enim dispositiones quibus terribilia fiunt toleranda, sunt habitus fortitudinis; sed dispositio qua pars animae, scilicet irascibilis, disponitur ad terribilia sustinenda. Ergo manifestum est quod habitus scientiae non est in intellectu passivo, ut Commentator praedictus dicit, sed magis in intellectu possibili.

Item. Si unus est intellectus possibilis omnium hominum, oportet ponere intellectum possibilem

[1] Cf. AVERR., III *De anima*, text. 18.

tenciones particulares. Luego no es el sujeto del hábito científico.

Contra esto hay, además, otras muchas razones, que ya adujimos anteriormente al tratar de la unión del entendimiento posible con el hombre (c. 60).

Parece ser que este engaño de considerar al entendimiento pasivo como sujeto del hábito científico obedece al hecho de que se hallan hombres que son más hábiles o menos hábiles para los estudios científicos según sea la disposición de sus potencias cogitativa e imaginativa. Pero esta habilidad depende de la disposición de dichas potencias remotamente, como depende también de la exquisitez del tacto y de la complexión corporal, como dice Aristóteles en el II "Sobre el alma", al declarar que los hombres de tacto exquisito y de carne blanda "están bien dispuestos para pensar". Ahora bien, la facultad de razonar nace del hábito científico, como el acto de su principio próximo. Luego el hábito científico debe perfeccionar nuestra potencia cognoscitiva "para que obre con facilidad cuando quisiere", como hacen los otros hábitos con sus respectivas potencias.

Además, las disposiciones de dichas potencias penden del objeto, es decir, del fantasma, el cual, por la bondad de estas potencias, se prepara para ser fácilmente hecho inteligible en acto por el entendimiento agente. Mas las disposiciones que provienen de los objetos no son hábitos; lo son las que provienen de las potencias. Así, las disposiciones que hacen tolerables las cosas terribles no son hábitos de fortaleza, mientras que la disposición por la que la parte irascible del alma se prepara para soportar las cosas terribles sí lo es. Luego es evidente que el hábito científico no está en el entendimiento pasivo, como dice el citado Comentador, sino más bien en el entendimiento posible.

Si el entendimiento posible es uno para todos los hombres, será nece-

sario decir que el entendimiento posible existió siempre, dado que los hombres hayan existido siempre, como dicen; y con mayor razón el entendimiento agente, porque "el agente es más perfecto que el paciente", como dice Aristóteles. Mas si el agente es eterno y el recipiente también, eternas serán las cosas recibidas. Luego las especies inteligibles estuvieron eternamente en el entendimiento posible y, por ende, éste no recibe de nuevo otras especies inteligibles. Y como el sentido y la fantasía son necesarios para entender, por la exclusiva razón de que suministran las especies inteligibles, luego el sentido y la fantasía ya no serán necesarios para entender. Con esto reaparece la opinión de Platón (en el "Menón"), quien dice que no adquirimos la ciencia por los sentidos, sino que éstos nos excitan para rememorar lo que sabíamos con anterioridad.

Mas a esta objeción contesta el citado Comentador diciendo que las especies inteligibles tienen un doble sujeto: uno, de quien reciben la eternidad, o sea, el entendimiento posible; y otro, de quien reciben la novedad, o sea, el fantasma; así como es doble también el sujeto de la especie visible, a saber, la cosa que está fuera del alma y la potencia visual.

Sin embargo, esta respuesta carece de valor. Porque es imposible que tanto la acción como la perfección de una cosa eterna dependa de algo temporal. Y como los fantasmas son temporales, pues diariamente los renovamos en nosotros mediante el sentido, por eso es imposible que las especies inteligibles, por las que el entendimiento posible se actualiza y obra, dependan de los fantasmas, al igual que la especie visible depende de las cosas que están fuera del alma.

Nadie recibe lo que ya tiene, pues el recipiente debe estar despojado de lo recibido, según dice Aristóteles.

semper fuisse, si homines semper fuerunt, sicut ponunt: et multo magis intellectum agentem, quia "agens est honorabilius patiente", ut Aristoteles dicit [2]. Sed si agens est aeternum, et recipiens aeternum, oportet recepta esse aeterna. Ergo species intelligibiles ab aeterno fuerunt in intellectu possibili. Non igitur de novo recipit aliquas species intelligibiles. Ad nihil autem sensus et phantasia sunt necessaria ad intelligendum nisi ut ab eis accipiantur species intelligibiles. Sensus igitur non erit necessarius ad intelligendum, neque phantasia. Et redibit opinio Platonis, quod scientiam non acquirimus per sensus, sed ab eis excitamur ad rememorandum prius scita [3].

Sed ad hoc respondet Commentator praedictus (cf. hic supra et c. 59) quod species intelligibiles habent duplex subiectum: ex uno quorum habent aeternitatem, scilicet ab intellectu possibili; ab alio autem habent novitatem, scilicet a phantasmate: sicut etiam speciei visibilis subiectum est duplex, scilicet res extra animam et potentia visiva.

Haec autem responsio stare non potest. Impossibile enim est quod actio et perfectio aeterni dependeat ab aliquo temporali. Phantasmata autem temporalia sunt, de novo quotidie in nobis facta ex sensu. Impossibile est igitur quod species intelligibiles, quibus intellectus possibilis fit actu et operatur, dependeant a phantasmatibus, sicut species visibilis dependet a rebus quae sunt extra animam.

Amplius. Nihil recipit quod iam habet: quia recipiens oportet esse denudatum a recepto, secundum Aristotelem [4]. Sed species intelli-

[2] III *De anima*, 5, 2; 430 a.
[3] *Meno*, passim.
[4] III *De anima*, 4, 3; 429 a.

gibiles ante meum sentire vel tuum fuerunt in intellectu possibili: non enim qui fuerunt ante nos intellexissent, nisi intellectus possibilis fuisset reductus in actum per species intelligibiles. Nec potest dici quod species illae prius receptae in intellectu possibili, esse cessaverunt: quia intellectus possibilis non solum recipit, sed conservat quod recipit, unde in III "De anima" (ibid., 4; 429 a) dicitur esse "locus specierum". Igitur ex phantasmatibus nostris non recipiuntur species in intellectu possibili. Frustra igitur per intellectum agentem fiunt intelligibilia actu nostra phantasmata.

Item. "Receptum est in recipiente per modum recipientis" [5]. Sed intellectus secundum se est supra motum. Ergo quod recipitur in eo, recipitur fixe et immobiliter.

Praeterea. Cum intellectus sit superior virtus quam sensus, oportet quod sit magis unita: et ex hoc videmus quod unus intellectus habet iudicium de diversis generibus sensibilium, quae ad diversas potentias sensitivas pertinet. Unde accipere possumus quod operationes pertinentes ad diversas potentias sensitivas, in uno intellectu adunantur. Potentiarum autem sensitivarum quaedam recipiunt tantum, ut sensus: quaedam autem retinent, ut imaginatio et memoria; unde et "thesauri" dicuntur (cf. c. seq.). Oportet igitur quod intellectus possibilis et recipiat, et retineat recepta.

Amplius. In rebus naturalibus vanum est dicere quod id ad quod pervenitur per motum, non permaneat, sed statim esse desinat: propter quod repudiatur positio dicentium omnia semper moveri;

Mas las especies inteligibles, antes que mi sentir o el tuyo, existían ya en el entendimiento posible; porque los que existieron antes que nosotros no hubieran podido entender si su entendimiento posible no hubiera sido puesto en acto por las especies inteligibles; ni se puede decir que aquellas especies, recibidas con anterioridad en el entendimiento posible, dejaron de existir, porque el entendimiento posible no sólo recibe, sino que también conserva lo recibido, por cuya razón en el III "Sobre el alma" se le llama "lugar de las especies". Luego las especies recibidas por el entendimiento posible no proceden de nuestros fantasmas. Por tanto, en vano nuestros fantasmas se hacen actualmente inteligibles por el entendimiento agente.

"Lo recibido en un recipiente se ajusta al modo de ser del recipiente". Luego, si el entendimiento está por esencia sobre todo movimiento, cuanto en él se recibe es recibido fija e inmutablemente.

Como el entendimiento es una potencia superior al sentido, debe gozar de mayor unidad; por eso vemos que un solo entendimiento se forma juicio de los diversos géneros de cosas sensibles, que pertenecen a diversas potencias sensitivas. Luego podemos concluir que las operaciones pertenecientes a diversas potencias sensitivas se aúnan en un solo entendimiento. Ahora bien, entre las potencias sensitivas hay unas que son exclusivamente receptivas, como el sentido, y otras que conservan lo recibido, como la imaginación y la memoria, y por esto se llaman "tesoros". Luego el entendimiento posible debe recibir y conservar las cosas recibidas.

En el orden natural fuera vano decir que lo que se alcanza por el movimiento no permanece, sino que inmediatamente deja de ser. Con lo cual se rechaza la opinión de los que dicen que todo está en constante movimiento; pues es forzoso que

[5] Cf. *De causis*, § xi.

el movimiento tenga por término el reposo. Como consecuencia, menos podrá afirmarse que lo recibido en el entendimiento posible no se conserve.

Si el entendimiento posible no recibe de nuestros fantasmas algunas especies inteligibles, porque ya las recibió de los fantasmas de nuestros antecesores, por idéntica razón, tampoco las recibe de los fantasmas de aquellos que les precedieron. Y si, como dicen, el mundo es eterno, precediendo unos hombres a los otros, jamás el entendimiento posible recibe las especies de los fantasmas. Luego en vano enseñó Aristóteles que el entendimiento agente hace los fantasmas inteligibles en acto (c 78).

De esto parece seguirse que el entendimiento posible no precisa de los fantasmas para entender. Y como nosotros entendemos por el entendimiento posible, tampoco, por consiguiente, precisaremos del sentido ni del fantasma para entender. Cosa evidentemente falsa y contra el sentir de Aristóteles.

Y no es conveniente objetar que, por idéntica razón, no precisaríamos del fantasma para considerar todo aquello cuyas especies inteligibles se conservan en el entendimiento, aunque hubiese varios entendimientos posibles en atención a la diversidad de hombres, contra el sentir de Aristóteles, que dice que "el alma nunca entiende sin fantasma". Porque el entendimiento posible, como otra substancia cualquiera, obra en conformidad con su naturaleza. Y como según su naturaleza es forma del cuerpo, luego entiende realmente las cosas inmateriales, aunque las contempla en algo material. Indicio de esto es que en las doctrinas universales se ponen ejemplos particulares, a través de los cuales comprendemos lo que se dice. Luego el entendimiento posible se encuentra con respecto al fantasma, de que se vale, de una manera distinta antes de abstraer la especie inteligible y después de haberla recibido. Porque antes precisa de él

oportet enim motum ad quietem terminari. Multo igitur minus dici potest quod receptum in intellectu possibili non conservetur.

Adhuc. Si ex phantasmatibus quae sunt in nobis intellectus possibilis non recipit aliquas species intelligibiles, quia iam recepit a phantasmatibus eorum qui fuerunt ante nos; pari ratione, a nullorum phantasmatibus recipit quos alii praecesserunt. Sed quoslibet aliqui alii praecesserunt, si mundus est aeternus, ut ponunt. Nunquam igitur intellectus possibilis recipit aliquas species a phantasmatibus. Frustra igitur ponitur intellectus agens ab Aristotele, ut faciat phantasmata esse intelligibilia actu (cf. c. 78).

Praeterea. Ex hoc videtur sequi quod intellectus possibilis non indigeat phantasmatibus ad intelligendum. Nos autem per intellectum possibilem intelligimus. Neque igitur nos sensu et phantasmate indigebimus ad intelligendum. Quod est manifeste falsum, et contra sententiam Aristotelis [6].

Si autem dicatur quod, pari ratione, non indigeremus phantasmate ad considerandum ea quorum species intelligibiles sunt in intellectu conservatae, etiam si intellectus possibiles sint plures in diversis: quod est contra Aristotelem, qui dicit (ibid, 7, 3; 431 a) quod "nequaquam sine phantasmate intelligit anima":—patet quod non est conveniens obviatio. Intellectus enim possibilis, sicut et quaelibet substantia, operatur secundum modum suae naturae. Secundum autem suam naturam est forma corporis. Unde intelligit quidem immaterialia, sed inspicit ea in aliquo materiali. Cuius signum est, quod in doctrinis universalibus exempla particularia ponuntur, in quibus quod dicitur inspiciatur. Alio ergo modo se habet intellectus possibilis ad phantasma quo indiget, ante speciem intelligibilem: et alio modo postquam recepit speciem intelligibilem. Ante enim, indiget eo ut ab eo accipiat spe-

[6] III *De anima*, 8, 3; 432 a.

ciem intelligibilem: unde se habet ad intellectum possibilem ut obiectum movens. Sed post speciem in eo receptam, indiget eo quasi instrumento sive fundamento suae speciei: unde se habet ad phantasmata sicut causa efficiens; secundum enim imperium intellectus formatur in imaginatione phantasma conveniens tali speciei intelligibili, in quo resplendet species intelligibilis sicut exemplar in exemplato sive in imagine. Si ergo intellectus possibilis semper habuisset species, nunquam compararetur ad phantasmata sicut recipiens ad obiectum motivum.

Item. Intellectus possibilis est "quo anima et homo intelligit", secundum Aristotelem [7]. Si autem intellectus possibilis est unus omnium ac aeternus, oportet quod in ipso iam sint receptae omnes species intelligibiles eorum quae a quibuslibet hominibus sunt scita vel fuerunt. Quilibet igitur nostrum, qui per intellectum possibilem intelligit, immo cuius intelligere est ipsum intelligere intellectus possibilis, intelliget omnia quae sunt vel fuerunt a quibuscumque intellecta. Quod patet esse falsum.

Ad hoc autem Commentator praedictus respondet, dicens quod nos non intelligimus per intellectum possibilem nisi secundum quod continuatur nobis per nostra phantasmata. Et quia non sunt eadem phantasmata apud omnes nec eodem modo disposita, nec quicquid intelligit unus, intelligit alius. Et videtur haec responsio consonare praemissis. Nam, etiam si intellectus possibilis non est unus, non intelligimus ea quorum species sunt in intellectu possibili nisi adsint phantasmata ad hoc disposita.

Sed quod dicta responsio non possit totaliter inconveniens evitare, sic patet. Cum intellectus possibilis factus est actu per spe-

[7] III *De anima*, 4, 1, 3; 429 a.

para recibir la especie inteligible, que en este caso es para el entendimiento posible como el objeto que mueve. Pero, después de recibida la especie, precisa del fantasma como de instrumento o fundamento de la misma, y en este caso es, respecto del fantasma, como causa eficiente; porque al imperio del entendimiento se forma en la imaginación el fantasma que conviene a tal especie inteligible, en el cual resplandece la especie inteligible como el ejemplar en su modelo o imagen. Luego, si el entendimiento posible tuviera siempre las especies, nunca se compararía a los fantasmas como el recipiente al objeto que le mueve.

El entendimiento posible es "el medio por el que tanto el hombre como el alma entiende", según Aristóteles. Si, pues, el entendimiento posible es uno para todos y además eterno, será preciso que todas las especies inteligibles de cuantas cosas son o fueron conocidas por cada uno de los hombres se encuentren en él. Luego cualquiera de nosotros, que entiende mediante el entendimiento posible; más todavía, cuyo entender es el entender mismo del entendimiento posible, conocerá todas cuantas cosas son o fueron conocidas por cualesquiera de los hombres. Esto es evidentemente falso.

Sin embargo, a esto responde el citado Comentador diciendo que nosotros entendemos por el entendimiento posible en cuanto está unido a nosotros por medio de los fantasmas. Y como los fantasmas no son los mismos para todos ni están dispuestos de la misma manera, lo que uno entiende no lo entiende otro. Y, al parecer, esta conclusión está en consonancia con las premisas. Porque, aunque el entendimiento posible no es uno, no podemos entender las cosas cuyas especies están en el entendimiento posible si los fantasmas no están dispuestos para ello.

No obstante, es evidente que dicha respuesta no evita totalmente el inconveniente. Cuando el entendimien-

to posible se actualiza por la especie inteligible recibida, "puede obrar por sí mismo", como dice Aristóteles en el III "Sobre el alma". Por donde vemos que lo que aprendemos una vez podemos volver a considerarlo nuevamente cuando queremos. Y no nos sentimos impedidos por los fantasmas, porque está en nuestro poder el formar fantasmas acomodados a lo que queremos considerar; a no ser que, casualmente, hubiera impedimento de parte del órgano de donde procede el fantasma, como les acontece a los frenéticos y letárgicos, que no pueden ejercitar libremente la fantasía y el recuerdo. Y por esto dice Aristóteles, en el VIII de los "Físicos", que quien posee el hábito de la ciencia, aunque esté en potencia para considerar, no precisa motor para pasar de la potencia al acto, salvo para apartar obstáculos, pudiendo él mismo pasar al acto de la consideración cuando quiere. Por el contrario, si están en el entendimiento posible las especies inteligibles de todas las ciencias, lo que equivaldría a decir que es uno y eterno, la necesidad de fantasmas para el entendimiento posible sería como la de aquel que posee la ciencia y considera lo perteneciente a la misma; y esto, indudablemente, no puede hacerse sin fantasmas. Luego como cualquier hombre entiende por el entendimiento posible, cuando se actualiza por las especies inteligibles, cada hombre podrá considerar, cuando quisiere, las verdades de todas las ciencias. Lo que es manifiestamente falso, porque de este modo nadie tendría necesidad de maestro para adquirir la ciencia. Luego el entendimiento posible no es uno ni tampoco eterno.

ciem intelligibilem receptam, "potest agere per seipsum", ut dicit Aristoteles, in III "De anima" (c. 4; 429 a). Unde videmus quod illud cuius scientiam semel accepimus, est in potestate nostra iterum considerare cum volumus. Nec impedimur propter phantasmata: quia in potestate nostra est formare phantasmata accommoda considerationi quam volumus; nisi forte esset impedimentum ex parte organi cuius est, sicut accidit in phreneticis et lethargicis, qui non possunt habere liberum actum phantasiae et memorativae. Et propter hoc Aristoteles dicit, in VIII "Phys." (c. 4, 6; 255 a), quod ille qui iam habet habitum scientiae, licet sit potentia considerans, non indiget motore qui reducat eum de potentia in actum, nisi removente prohibens, sed potest ipse exire in actum considerationis ut vult. Si autem in intellectu possibili sunt species intelligibiles omnium scientiarum, quod oportet dicere si est unus et aeternus, necessitas phantasmatum ad intellectum possibilem erit sicut est illius qui iam habet scientiam ad considerandum secundum scientiam illam, quod etiam sine phantasmatibus non posset. Cum igitur quilibet homo intelligat per intellectum possibilem secundum quod est reductus in actum per species intelligibiles, quilibet homo poterit considerare, cum voluerit, scita omnium scientiarum. Quod est manifeste falsum: sic enim nullus indigeret doctore ad adquirendum scientiam. Non est igitur unus et aeternus intellectus possibilis.

CAPITULUM LXXIV

De opinione Avicennae, qui posuit formas intelligibiles non conservari in intellectu possibili

CAPITULO LXXIV

Sobre la opinión de Avicena, que dijo que las formas inteligibles no se conservan en el entendimiento posible

Praedictis vero rationibus obviare videntur quae Avicenna ponit. Dicit enim, in suo libro "De anima" [1], quod in intellectu possibili non remanent species intelligibiles nisi quandiu actu intelliguntur.

Quod quidem ex hoc probare nititur, quia, quandiu formae apprehensae manent in potentia apprehensiva, actu apprehenduntur: ex hoc enim fit "sensus in actu", quod est "idem cum sensato in actu"; et similiter "intellectus in actu est intellectum in actu" [2]. Unde videtur quod, quandocumque sensus vel intellectus est factus unum cum sensato vel intellecto, secundum quod habet formam ipsius, fit apprehensio in actu per sensum vel per intellectum.—Vires autem quae conservant formas non apprehensas in actu, dicit non esse vires apprehensivas, sed "thesauros virtutum apprehensivarum": sicut imaginatio, quae est thesaurus formarum apprehensarum per sensum; et memoria, quae est, secundum ipsum, thesaurus intentionum apprehensarum absque sensu, sicut cum ovis apprehendit inimicitiam lupi. Hoc autem contingit huiusmodi virtutibus quod conservant formas non apprehensas actu, inquantum habent quaedam organa corporea, in quibus recipiuntur formae recentione propinqua apprehensioni. Et propter hoc, virtus apprehensiva, convertens se ad huiusmodi thesauros, apprehendit in actu. Constat autem quod intellectus

A estas razones anteriores parece oponerse el parecer de Avicena. Pues dice en su libro "Sobre el alma" que las especies inteligibles solamente permanecen en el entendimiento posible mientras son actualmente entendidas.

Y, en realidad, se empeña en probarlo valiéndose del hecho de que las formas aprehendidas, mientras permanecen en la potencia aprehensiva, son actualmente aprehendidas. Así, "el sentido está en acto porque se identifica con el sensato en acto", y de igual modo, "el entendimiento está en acto cuando lo está lo entendido". Luego, al parecer, cuantas veces el sentido o el entendimiento se unifica con lo sentido o lo entendido, al recibir su forma, realízase la aprehensión en acto por el sentido o por el entendimiento.—Dice, además, que las potencias que conservan las formas no aprehendidas en acto no son potencias aprehensivas, sino "tesoros de virtudes aprehensivas", como, por ejemplo, la imaginación, que es el tesoro de las formas aprehendidas por el sentido; y la memoria, que, según él, es el tesoro de las formas intencionales aprehendidas sin valerse del sentido: tal como la oveja aprehende la enemistad del lobo. Y esto se da en estas potencias que conservan las formas no aprehendidas actualmente, porque tienen algunos órganos corpóreos en los que se reciben las formas en disposición a su inmediata aprehensión. Y así, la potencia aprehensiva, poniéndose en relación con estos tesoros, aprehende actualmente. Pero, como consta que

[1] Al. VI *Naturalium*, part. 5, cc. 5, 6.
[2] III *De anima*, 2, 4; 4, 12; 425 b; 430 a.

el entendimiento posible es una potencia aprehensiva y que no tiene órgano corpóreo, por eso concluye que es imposible que las especies inteligibles se conserven en el entendimiento posible, si no es mientras entiende actualmente. Luego o es necesario que las especies inteligibles se conserven en algún órgano corpóreo o, tal vez, en alguna potencia que tenga órgano corpóreo; o es necesario que las especies inteligibles sean por sí existentes, siendo nuestro entendimiento posible con respecto a ellas lo que el espejo es a las cosas que se ven en él; o, en último término, será necesario que las especies inteligibles aparezcan en el entendimiento posible nuevamente, cuantas veces entiende en acto, por la acción de un agente separado.—La primera de estas tres suposiciones es imposible, porque las formas existentes en potencias que se valen de órganos corpóreos son solamente inteligibles en potencia. La segunda suposición es la propia opinión de Platón, que Aristóteles refuta en los "Metafísicos". Por eso concluye aceptando la tercera suposición: que siempre que entendemos en acto, aparecen las especies inteligibles en nuestro entendimiento posible por obra del entendimiento agente, que, según él, es cierta substancia separada.

Mas si alguien objetara que, de ser así, no habría diferencia para el hombre entre el acto previo de aprender y el siguiente de considerar voluntariamente lo que ya aprendió, contesta diciendo que aprender no es más que "adquirir un hábito perfecto de unirse al entendimiento agente para recibir de él la forma inteligible". Y, por tanto, antes de aprender sólo hay en el hombre una potencia, desnuda, para tal recepción; porque aprender equivale a "adaptar la potencia".

Y parece que esta opinión concuerda con lo que Aristóteles declara en el libro "Sobre la memoria", al decir que la memoria no está en la parte intelectiva del alma, sino en la

possibilis est virtus apprehensiva, et quod non habet organum corporeum. Unde concludit quod impossibile est quod species intelligibiles conserventur in intellectu possibili, nisi quandiu intelligit actu.—Oportet ergo quod vel ipsae species intelligibiles conserventur in aliquo organo corporeo, sive in aliqua virtute habente organum corporeum; vel oportet quod formae intelligibiles sint per se existentes, ad quas comparetur intellectus possibilis noster sicut speculum ad res quae videntur in speculo; vel oportet quod species intelligibiles fluant in intellectum possibilem de novo ab aliquo agente separato, quandocumque actu intelligit. Primum autem horum trium est impossibile: quia formae existentes in potentiis utentibus organis corporalibus, sunt intelligibiles in potentia tantum. Secundum autem est opinio Platonis, quam reprobat Aristoteles, in "Metaphysica" (cf. 1. 1, 9; 990 a). Unde concludit tertium: quod quandocumque intelligimus actu, fluunt species intelligibiles in intellectum possibilem nostrum ab intellectu agente, quem ponit ipse quamdam substantiam separatam.

Si vero aliquis obiiciat contra eum quod tunc non est differentia inter hominem cum primo addiscit, et cum postmodum vult considerare in actu quae prius didicit: respondet quod addiscere nihil aliud est quam "acquirere perfectam habitudinem coniungendi se intelligentiae agenti ad recipiendum ab eo formam intelligibilem". Et ideo ante addiscere est nuda potentia in homine ad talem receptionem: addiscere vero est sicut "potentia adaptata".

Videtur etiam huic positioni consonare quod Aristoteles, in libro "de Memoria" (c. 1; 450 a), ostendit memoriam non esse in parte intellectiva, sed in parte

animae sensitiva. Ex quo videtur quod conservatio specierum intelligibilium non pertineat ad partem intellectivam.

Sed si diligenter consideretur, haec positio, quantum ad originem, parum aut nihil differt a positione Platonis. Posuit enim Plato formas intelligibiles esse quasdam substantias separatas, a quibus scientia fluebat in animas nostras. Hic autem ponit ab una substantia separata, quae est intellectus agens secundum ipsum, scientiam in animas nostras fluere. Non autem differt, quantum ad modum acquirendi scientiam, utrum ab una vel pluribus substantiis separatis scientia nostra causetur: utrobique enim sequetur quod scientia nostra non causetur a sensibilibus. Cuius contrarium apparet per hoc quod qui caret aliquo sensu, caret scientia sensibilium quae cognoscuntur per sensum illum.

Dicere autem quod per hoc quod intellectus possibilis inspicit singularia quae sunt in imaginatione, illustratur luce intelligentiae agentis ad cognoscendum universale; et quod actiones virium inferiorum, scilicet imaginationis et memorativae et cogitativae, sunt aptantes animam ad recipiendam emanationem intelligentiae agentis, est novum. Videmus enim quod anima nostra tanto magis disponitur ad recipiendum a substantiis separatis, quanto magis a corporalibus et sensibilibus removetur: per recessum enim ab eo quod infra est, acceditur ad id quod supra est. Non igitur est verisimile quod per hoc quod anima respicit ad phantasmata corporalia, quod disponatur ad recipiendam influentiam intelligentiae separatae.

Plato autem radicem suae positionis melius est prosecutus. Posuit enim quod sensibilia non sunt disponentia animam ad recipiendum influentiam formarum separatarum, sed solum experge-

sensitiva. Esto parece demostrar que la conservación de las especies inteligibles no pertenece a la parte intelectiva.

Pero, considerando diligentemente las cosas, esta opinión, en cuanto a su origen, poco o nada se diferencia de la opinión de Platón. Porque Platón dijo que las formas inteligibles eran unas substancias separadas de las que nuestras almas recibían la ciencia. Y éste dice que de una substancia separada, que, según él, es el entendimiento agente, reciben nuestras almas la ciencia. No hay, pues, diferencia en cuanto al modo de adquirir la ciencia, si ésta es causada en nuestras almas por una o por varias substancias separadas; porque de ambas cosas se deduce que nuestra ciencia no procede de las cosas sensibles. Sin embargo, contrariamente a esto, vemos que quien carece de un determinado sentido carece de los conocimientos sensibles que por él se conocen.

Decir, además, que el entendimiento posible, porque ve las cosas singulares que están en la imaginación, es ilustrado con la luz del entendimiento agente para conocer lo universal, y que las acciones de las potencias inferiores, o sea, de la imaginación, del recuerdo y de la cogitativa, disponen al alma para recibir la emanación del entendimiento agente, es cosa peregrina. Pues vemos que nuestra alma tanto más dispuesta está para recibir de parte de las substancias separadas cuanto más apartada se halla de las cosas corporales y sensibles, porque por el alejamiento de lo que está abajo se llega a lo que está arriba. Luego no es verosímil que el alma se disponga para recibir la influencia de la inteligencia separada precisamente por mirar los fantasmas corporales.

Platón, sin embargo, halló mejor manera de enraizar su opinión. Pues dijo que las cosas sensibles no disponen al alma para recibir la influencia de las formas separadas, sino que

son como despertadores del entendimiento para que éste considere las cosas cuyo conocimiento adquirió por un agente externo. Porque suponía que, en un principio, la ciencia de todo lo cognoscible causábanla en nuestras almas las formas separadas; por eso dijo que aprender es una especie de recuerdo. Cosa necesaria, en conformidad con su sistema. Pues, como las substancias separadas sean inmóviles y siempre conserven su modo de ser, por ellas resplandecerá siempre la ciencia de las cosas en nuestra alma, que está capacitada para ello. Lo que es recibido en otro se ajusta a su modo de recibir. El ser del entendimiento posible es más estable que el de la materia corporal. Luego si las formas, que nacen de la materia corporal por la virtud del entendimiento agente, se conservan en ella, según Platón, mucho más se conservarán en el entendimiento posible.

El conocimiento intelectual es más perfecto que el sensitivo. Luego, si en el conocimiento sensitivo hay algo que conserva lo aprehendido, con mayor razón lo habrá en el conocimiento intelectual.

Vemos que las distintas cosas que, en el orden inferior de potencias, pertenecen a distintas potencias, en el orden superior pertenecen a una sola; así, el sentido común aprehende los sensatos de todos los otros sentidos particulares. Luego el aprehender y el conservar, que en el ámbito del alma sensitiva pertenecen a diversas potencias, se deberán unir en la potencia suprema, es decir, en el entendimiento.

El entendimiento agente, según él, comprende todas las ciencias. Luego, si aprender no es otra cosa que disponerse a la unión con el entendimiento agente, quien aprende una ciencia no aprende más ésa que otra. Lo que es falso evidentemente.

Es evidente también que esta opinión es contra el sentir de Aristóteles, que dice, en el III "Sobre el alma", que el entendimiento posible es

facientia intellectum ad considerandum ea quorum scientiam habebat ab exteriori causatam. Ponebat enim quod a principio a formis separatis causabatur scientia in animabus nostris omnium scibilium: unde addiscere dixit esse quoddam reminisci. Et hoc necessarium est secundum eius positionem. Nam, cum substantiae separatae sint immobiles et semper eodem modo se habentes, semper ab eis resplendet scientia rerum in anima nostra, quae est eius capax.

Amplius. Quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Esse autem intellectus possibilis est magis firmum quam esse materiae corporalis. Cum igitur formae fluentes in materiam corporalem ab intelligentia agente, secundum ipsum, conserventur in ea, multo magis conservantur intellectu possibili.

Adhuc. Cognitio intellectiva est perfectior sensitiva. Si igitur in sensitiva cognitione est aliquid conservans apprehensa, multo fortius hoc erit in cognitione intellectiva.

Item. Videmus quod diversa quae in inferiori ordine potentiarum pertinent ad diversas potentias, in superiori ordine pertinent ad unum: sicut sensus communis apprehendit sensata omnium sensuum propriorum. Apprehendere igitur et conservare, quae in parte animae sensitivae pertinent ad diversas potentias, oportet quod in suprema potentia, scilicet in intellectu, uniantur.

Praeterea. Intelligentia agens, secundum ipsum, influit omnes scientias. Si igitur addiscere nihil est aliud quam aptari ut uniatur intelligentiae agenti, qui addiscit unam scientiam, non magis addiscit illam quam aliam. Quod patet esse falsum.

Patet etiam quod haec opinio est contra sententiam Aristotelis, qui dicit, in III De anima (c. 4, 4; 429 a), quod intellectus possi-

bilis est "locus specierum"; quod nihil aliud est dicere quam ipsum esse "thesaurum intelligibilium specierum", ut verbis Avicennae utamur.

Item. Postea subiungit (n. 6) quod, quando intellectus possibilis acquirit scientiam, "est potens operari per seipsum", licet non actu intelligat. Non igitur indiget influentia alicuius superioris agentis.

Dicit etiam, in VIII Physicorum (c. 4, 6; 255 a), quod ante addiscere est homo in potentia essentiali ad scientiam, et ideo indiget motore per quem reducatur in actu; non autem, postquam iam addidicit, indiget per se motore. Ergo non indiget influentia intellectus agentis.

Dicit etiam, in III De anima (c. 7; 8, 3; 431 a, 432 a), quod "phantasmata se habent ad intellectum possibilem sicut sensibilia ad sensum". Unde patet quod species intelligibiles sunt in intellectu possibili a phantasmatibus, non a substantia separata.

Rationes autem quae videntur in contrarium esse, non est difficile solvere. Intellectus enim possibilis est in actu perfecto secundum species intelligibiles cum considerat actu: cum vero non considerat actu, non est in actu perfecto secundum illas species, sed se habet medio modo inter potentiam et actum. Et hoc est quod Aristoteles dicit, in III De anima (c. 4, 6; 429 b), quod, "cum haec pars", scilicet intellectus possibilis, "unaquaeque fiat, sciens dicitur secundum actum. Hoc autem accidit cum possit operari per seipsum. Est quidem et tunc potentia similiter quodammodo, non tamen similiter et ante addiscere aut invenire".

Memoria vero in parte sensitiva ponitur, quia est alicuius prout cadit sub determinato tempore: non est enim nisi praeteriti. Et

el "lugar de las especies", que equivale a decir que es "el tesoro de las especies inteligibles", para usar las propias palabras de Avicena.

Después añade que, cuando el entendimiento posible adquiere la ciencia, "es capaz de obrar por sí mismo", aunque no entienda en acto. Por tanto, no precisa de la influencia de un agente superior.

Dice también, en el VIII de los "Físicos", que el hombre antes de aprender se halla en potencia esencial para la ciencia y, en consecuencia, tiene necesidad de un motor que le reduzca al acto; sin embargo, después de aprender no precisa ya esencialmente del motor. Luego no tiene necesidad de la influencia del entendimiento agente.

Dice también, en el III "Sobre el alma", que "los fantasmas son para el entendimiento posible lo que las imágenes sensibles son para el sentido". Esto evidencia que las especies inteligibles están en el entendimiento posible por los fantasmas y no en virtud de la substancia separada.

Además, no es difícil solucionar las razones que parecen probar lo contrario. Pues el entendimiento posible está en acto perfecto, en virtud de las especies inteligibles, cuando actualmente considera; mas cuando no considera actualmente, no está en acto perfecto en virtud de dichas especies, sino en un estado intermedio entre la potencia y el acto. Y esto es lo que dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", que "cuando ésta parte", o sea, el entendimiento posible, "hácese cuanto conoce, dícese esciente en acto. Y esto sucede cuando puede obrar por sí mismo. Y entonces se halla realmente en un estado semejante al de la potencia, aunque no igual al estado que tiene antes de aprender o investigar".

Colócase, sin embargo, la memoria en la parte sensitiva, porque se refiere a cosas sujetas a un tiempo determinado, pues se ocupa exclusivamente de lo pretérito. Y, por

tanto, como no puede prescindir de las condiciones singulares, no pertenece a la parte intelectiva, cuyo objeto es lo universal. Pero esto no impide que el entendimiento posible sea el conservador de las especies inteligibles, que prescinden de todas las condiciones particulares.

Ideo, cum non abstrahat a singularibus conditionibus, non pertinet ad partem intellectivam, quae est universalium. Sed per hoc non excluditur quin intellectus possibilis sit conservativus intelligibilium, quae abstrahunt ab omnibus conditionibus particularibus.

CAPITULUM LXXV

Solutio rationum quibus videtur probari unitas intellectus possibilis

CAPITULO LXXV

Respuesta a los argumentos que parecen probar la unidad del entendimiento posible

Para probar la unidad del entendimiento posible se aducen algunas razones, cuya ineficacia es necesario manifestar.

1.ª Parece que toda forma, que es una específicamente y se multiplica numéricamente, se individualice por la materia; porque las cosas, que son unas específicamente y muchas numéricamente, convienen en la forma y se distinguen según la materia. Luego si el entendimiento posible está multiplicado numéricamente en los distintos hombres, como es uno específicamente, deberá individualizarse en éste y en aquél según la materia. Pero no por su propia materia, porque entonces su recepción sería del mismo género que la recepción de la materia prima, y recibiría formas individuales; cosa contraria a la naturaleza de dicho entendimiento. Luego la única solución es que se individualice por la materia corporal del hombre, de la que es forma. Y como toda forma individualizada por la materia que actúa es forma material, será necesario que el ser de una cosa cualquiera dependa de aquello que le da la individualización; porque, así como los principios comunes son de la esencia de la especie, así los principios individuantes son de la esencia de tal individuo. De esto se sigue que el entendimiento posible es una forma material, y nada recibe ni ejecuta, por consiguiente, sin órgano corporal. Cosa contraria también a la naturaleza del entendimiento posible. Luego el entendimiento posible no se multiplica en los distintos hombres, sino que es uno para todos.

2.ª Si el entendimiento posible fuese uno en éste y otro en aquel hombre, la especie entendida debería ser numéricamente una en éste y otra en aquél, aunque específicamente fuese una en ambos; porque como el sujeto propio de las especies entendidas en acto es el entendimiento posible, será necesario que, multiplicado el entendimiento posible, se multipliquen las especies inteligibles numéricamente en tantos cuantos lo poseen. Es así que las especies o formas, que son unas específicamente y diversas numéricamente, son formas individuales y no pueden ser formas inteligibles, porque las cosas inteligibles son universales y no particulares. Luego es imposible que el entendimiento posible esté multiplicado en los distintos individuos humanos. Debe ser, pues, uno en todos.

3.ª El maestro transfunde en el discípulo la ciencia que posee, que puede ser numéricamente la misma o numéricamente diversa, pero no específicamente. Lo segundo parece imposible, porque en ese caso el maestro causaría su ciencia en el discípulo del mismo modo que causa su forma al engendrar a otro semejante a él en la especie; lo cual parece pertenecer a los agentes materiales. Luego es necesario que cause en el discípulo la misma ciencia numéricamente. Esto no podría ser si cada uno de ellos tuviese un entendimiento posible. Luego es necesario que el entendimiento posible sea uno para todos los hombres.

Así como esta opinión que acabamos de exponer no es verdadera, según se demostró (c. 73), así también las razones dadas para confirmarla fácilmente se refutan.

Ad probandum autem unitatem intellectus possibilis quaedam rationes adducuntur [1] quas oportet ostendere efficaces non esse.

[*Numeros addimus.*]

1. Videtur enim quod omnis forma quae est una secundum speciem et multiplicatur secundum numerum, individuetur per materiam: quae enim sunt unum specie et multa secundum numerum, conveniunt in forma et distinguuntur secundum materiam. Si igitur intellectus possibilis in diversis hominibus sit multiplicatus secundum numerum, cum sit unus secundum speciem, oportet quod sit individuatus in hoc et in illo per materiam. Non autem per materiam quae sit pars sui: quia sic esset receptio eius de genere receptionis materiae primae, et reciperet formas individuales; quod est contra naturam intellectus. Relinquitur ergo quod individuetur per materiam quae est corpus hominis cuius ponitur forma.—Omnis autem forma individuata per materiam cuius est actus, est forma materialis. Oportet enim quod esse cuiuslibet rei dependeat ab eo a quo dependet individuatio eius: sicut enim principia communia sunt de essentia speciei, ita principia individuantia sunt de essentia huius individui. Sequitur ergo quod intellectus possibilis sit forma materialis. Et per consequens quod non recipiat aliquid nec operetur sine organo corporali. Quod etiam est contra naturam intellectus possibilis. Igitur intellectus possibilis non multiplicatur in diversis hominibus, sed est unus omnium.

2. Item. Si intellectus possibilis esset alius in hoc et in illo homine, oporteret quod species intellecta esset alia numero in hoc et in illo, una vero in specie: cum enim specierum intellectarum in actu proprium subiectum sit intellectus possibilis, oportet quod, multiplicato intellectu possibili, multiplicentur species intelligibiles secundum numerum in diversis. Species autem aut formae quae sunt eaedem secundum speciem et diversae secundum numerum, sunt formae individuales. Quae non possunt esse formae intelligibiles: quia intelligibilia sunt universalia, non particularia. Impossibile est igitur intellectum possibilem esse multiplicatum in diversis individuis hominum. Necesse est igitur quod sit unus in omnibus.

3. Adhuc. Magister scientiam quam habet transfundit in discipulum. Aut igitur eandem numero: aut aliam numero diversam, non specie. Secundum videtur impossibile esse: quia sic magister causaret scientiam suam in discipulo sicut causat formam suam in alio generando sibi simile in specie; quod videtur pertinere ad agentia materialia. Oportet ergo quod eandem scientiam numero causet in discipulo. Quod esse non posset nisi esset unus intellectus possibilis utriusque. Necesse igitur videtur intellectum possibilem esse unum omnium hominum.

Sicut autem praedicta positio veritatem non habet, ut ostensum est (c. 73), ita rationes positae ad ipsam confirmandam facile solubiles sunt.

[1] Cf. Averr., in III *De anima*, text. 5.

(Contestación.) A la 1.ª Afirmamos que el entendimiento posible, específicamente uno en los distintos hombres, se multiplica, no obstante, numéricamente; pero con tal de que esto no sirva de base para decir que las partes del hombre no se colocan en cuanto tales en un género o en una especie, sino solamente en cuanto son principios del todo. Como tampoco se sigue que sea forma material dependiente del cuerpo en cuanto al ser. Porque, así como al alma humana, en razón de su especie, le compete unirse a tal cuerpo específicamente, así esta alma se diferencia de la otra sólo numéricamente, en cuanto está dispuesta para otro cuerpo numérico. Y de este modo se individualizan las almas humanas, y, en consecuencia, el entendimiento posible, que es potencia del alma, en atención a los cuerpos que informan, y no porque los cuerpos causen tal individuación.

A la 2.ª La segunda razón de Averroes falla al no tener en cuenta la distinción entre lo que se entiende y el medio de entender. Pues la especie recibida en el entendimiento posible no se considera como lo que se entiende. Porque, como las cosas que se entienden son todas las artes y ciencias, seguiríase que todas las ciencias tratarían de las especies existentes en el entendimiento posible. Lo cual es evidentemente falso, porque, exceptuadas la lógica y la metafísica, las demás ciencias no se ocupan de esto. No obstante, por ellas se conocen cuantas cosas hay en las demás ciencias. Luego la especie inteligible está en el entendimiento posible como medio para entender y no como objeto de intelección; así, la especie de color en el ojo no es "lo que" vemos, sino "por lo que" vemos. En realidad, lo que se entiende es la razón misma de las cosas existentes fuera del alma; así como, por ejemplo, con la vista se ven las cosas existentes fuera del alma. Porque las ciencias y las artes se inventaron para conocer

Ad 1. Confitemur enim intellectum possibilem esse unum specie in diversis hominibus, plures autem secundum numerum: ut tamen non fiat in hoc vis, quod partes hominis non ponuntur in genere vel specie secundum se, sed solum ut sunt principia totius. Nec tamen sequitur quod sit forma materialis secundum esse dependens a corpore. Sicut enim animae humanae secundum suam speciem competit quod tali corpori secundum speciem uniatur, ita haec anima differt ab illa numero solo ex hoc quod ad aliud numero corpus habitudinem habet. Et sic individuantur animae humanae, et per consequens intellectus possibilis, qui est potentia animae, secundum corpora, non quasi individuatione a corporibus causata.

Ad 2. "Secunda" vero ratio ipsius deficit ex hoc quod non distinguit inter id quo intelligitur, et id quod intelligitur. Species enim recepta in intellectu possibili non habet se ut quod intelligitur. Cum enim de his quae intelliguntur sint omnes artes et scientiae sequeretur quod omnes scientiae essent de speciebus existentibus in intellectu possibili. Quod patet esse falsum: nulla enim scientia de eis aliquid considerat nisi rationalis et metaphysica. Sed tamen per eas quaecumque sunt in omnibus scientiis cognoscuntur. Habet se igitur species intelligibilis recepta in intellectu possibili in intelligendo sicut id quo intelligitur, non sicut id quod intelligitur: sicut et species coloris in oculo non est id quod videtur, sed id quo videmus. Id vero quod intelligitur, est ipsa ratio rerum existentium extra animam: sicut et res extra animam existentes visu corporali videntur. Ad hoc enim inventae sunt artes et scien-

tiae ut res in suis naturis existentes cognoscantur.

Nec tamen oportet quod, quia scientiae sunt de universalibus, quod universalia sint extra animam per se subsistentia: sicut Plato posuit. Quamvis enim ad veritatem cognitionis necesse sit ut cognitio rei respondeat, non tamen oportet ut idem sit modus cognitionis et rei. Quae enim coniuncta sunt in re, interdum divisim cognoscuntur: simul enim una res est et alba et dulcis; visus tamen cognoscit solam albedinem, et gustus solam dulcedinem. Sic etiam et intellectus intelligit lineam in materia sensibili existentem, absque materia sensibili: licet et cum materia sensibili intelligere possit. Haec autem diversitas accidit secundum diversitatem specierum intelligibilium in intellectu receptarum: quae quandoque est similitudo quantitatis tantum, quandoque vero substantiae sensibilis quantae. Similiter autem, licet natura generis et speciei nunquam sit nisi in his individuis, intelligit tamen intellectus naturam speciei et generis non intelligendo principia individuantia: et hoc est intelligere universalia. Et sic haec duo non repugnant, quod universalia non subsistant extra animam: et quod intellectus, intelligens universalia, intelligat res quae sunt extra animam.—Quod autem intelligat intellectus naturam generis vel speciei denudatam a principiis individuantibus, contingit ex conditione speciei intelligibilis in ipso receptae, quae est immaterialis effecta per intellectum agentem, utpote abstracta a materia et conditionibus materiae, quibus aliquid individuatur. Et ideo potentiae sensitivae non possunt cognoscere universalia: quia non possunt recipere

las cosas existentes en sus propias naturalezas.

Y, sin embargo, no es necesario que, porque las ciencias versan sobre los universales, que éstos estén fuera del alma con subsistencia propia, como afirmó Platón. Porque, aunque para el conocimiento de una cosa sea necesario que el concepto corresponda a la misma, no es necesario, sin embargo, que la cosa y su concepto tengan idéntico modo de ser. Pues vemos que cosas realmente unidas, a veces, se conocen separadamente. Por ejemplo, una cosa es simultáneamente blanca y dulce; no obstante, la vista conoce sólo la blancura, y el gusto, sólo su dulzor. Del mismo modo, el entendimiento conoce la línea existente en la materia sensible, prescindiendo de tal materia, aunque también la puede conocer juntamente con la materia. Y esta diversidad obedece a la diversidad de especies inteligibles recibidas en el entendimiento, las cuales son unas veces solamente semejanza de la cantidad, y otras, sin embargo, de la substancia sensible cuanta. E igualmente, aunque la naturaleza del género o de la especie nunca esté sino en determinados individuos, el entendimiento, sin embargo, la conoce prescindiendo de dichos principios individuantes. Y esto es conocer los universales.

Esto evidencia la no repugnancia de estas dos proposiciones: que los universales no subsisten fuera del alma y que el entendimiento, conociendo los universales, conozca o entienda las cosas que están fuera del alma. Ahora bien, que el entendimiento conozca la naturaleza del género y de la especie, desnuda de sus principios individuantes, ello proviene de la condición de la especie inteligible en él recibida, que ha sido inmaterializada por el entendimiento agente, como abstraída de la materia y de las condiciones de la materia, por las que el ser se individualiza. Por eso las potencias sensitivas no pueden conocer los universales,

porque no pueden recibir forma alguna inmaterial, pues siempre reciben en órgano corpóreo.

Luego no debe ser una numéricamente la especie inteligible de este ser inteligente y la de aquel otro, porque de esto se seguiría un solo entender numéricamente para éste y para el otro, ya que la operación procede de la forma, que es principio de especificación. Porque, para que lo entendido sea uno, es necesario que la semejanza sea única. Y esto es posible si las especies inteligibles son numéricamente diversas pues no hay inconveniente para que de una sola cosa se hagan varias imágenes diferentes, lo que da lugar a que un solo hombre sea visto por varios. Luego para el conocimiento universal del entendimiento no repugna que haya diversas especies inteligibles en los diversos hombres.

Y por esto tampoco es necesario que, si las especies inteligibles son varias numéricamente y de la misma especie, que no sean inteligibles en acto, sino solamente en potencia, como las otras cosas individuales. Puesto que no hay contradicción entre lo que es ser individual y lo que es ser inteligible en acto, será, en consecuencia, necesario decir que tanto el entendimiento posible como el agente, supuesta la existencia de ciertas substancias separadas por sí subsistentes y no unidas al cuerpo, son individuales y, sin embargo, inteligibles en acto. Pero lo que repugna a la inteligibilidad es la materialidad; prueba de ello es que, para que las formas de las cosas materiales se hagan inteligibles en acto, deben ser abstraídas de la materia. Y, por lo tanto, en aquellos seres en que la individuación se hace por la materia concretada, las formas individuadas no son inteligibles en acto. Ahora, si la individuación no se hace por la materia, no hay inconveniente para que las cosas que son individuales sean inteligibles en acto. Es así que las especies inteligibles se individualizan

formam immaterialem, cum recipiant semper in organo corporali.

Non igitur oportet esse numero unam speciem intelligibilem huius intelligentis et illius: ad hoc enim sequeretur esse unum intelligere numero huius et illius, cum operatio sequatur formam quae est principium speciei. Sed oportet, ad hoc quod sit unum intellectum, quod sit unius et eiusdem similitudo. Et hoc est possibile si species intelligibiles sint numero diversae: nihil enim prohibet unius rei fieri plures imagines differentes; et ex hoc contingit quod unus homo a pluribus videtur. Non igitur repugnat cognitioni universali intellectus quod sint diversae species intelligibiles in diversis.

Nec propter hoc oportet quod, si species intelligibiles sint plures numero et eadem specie, quod non sint intelligibiles actu, sed potentia tantum, sicut alia individua. Non enim hoc quod est esse individuum, repugnat ei quod est esse intelligibile actu: oportet enim dicere ipsum intellectum possibilem et agentem, si ponuntur quaedam substantiae separatae corpori non unitae per se subsistentes, quaedam individua esse, et tamen intelligibilia sunt. Sed id quod repugnat intelligibilitati est materialitas: cuius signum est quod, ad hoc quod fiant formae rerum materialium intelligibiles actu, oportet quod a materia abstrahantur. Et ideo in illis in quibus individuatio fit per hanc materiam signatam, individuata non sunt intelligibilia actu. Si autem individuatio fiat non per materiam, nihil prohibet ea quae sunt individua esse actu intelligibilia. Species autem intelligibiles individuantur per suum subiectum, qui est intellectus possi-

bilis, sicut et omnes aliae formae. Unde, cum intellectus possibilis non sit materialis, non tollitur a speciebus individuatis per ipsum quin sint intelligibiles actu.

Praeterea. In rebus sensibilibus, sicut non sunt intelligibilia actu individua quae sunt multa in una specie, ut equi vel homines; ita nec individua quae sunt unica in sua specie, ut hic sol et haec luna. Eodem autem modo individuantur species per intellectum possibilem sive sint plures intellectus possibiles sive unus: sed non eodem modo multiplicantur in eadem specie. Nihil igitur refert, quantum ad hoc quod species receptae in intellectu possibili sint intelligibiles actu, utrum intellectus possibilis sit unus in omnibus, aut plures.

Item. Intellectus possibilis, secundum Commentatorem praedictum, est ultimus in ordine intelligibilium substantiarum, quae quidem secundum ipsum sunt plures. Nec potest dici quin aliquae superiorum substantiarum habeant cognitionem eorum quae intellectus possibilis cognoscit: in motoribus enim orbium, ut ipse etiam dicit, sunt formae eorum quae causantur per orbis motum. Adhuc igitur remanebit, licet intellectus possibilis sit unus, quod formae intelligibiles multiplicentur in diversis intellectibus.

Licet autem dixerimus quod species intelligibilis in intellectu possibili recepta, non sit quod intelligitur, sed quo intelligitur; non tamen removetur quin per reflexionem quandam intellectus seipsum intelligat, et suum intelligere, et speciem qua intelligit. Suum autem intelligere intelligit dupliciter: uno modo in particulari, intelligit enim se nunc intelligere; alio modo in universali, secundum quod ratiocinatur de

por su sujeto, que es el entendimiento posible, y como ellas todas las otras formas. Luego, como el entendimiento posible no es material, no impide que las especies individualizadas por él sean inteligibles en acto.

Además, en las cosas sensibles, así como no son inteligibles en acto los individuos que son muchos en una especie, por ejemplo, los caballos o los hombres, así tampoco lo son los individuos que son únicos en su especie, como este sol y esta luna. Y como de esta manera se individualizan las especies por el entendimiento posible, bien sean muchos entendimientos posibles o bien uno solo—aunque sea otro el modo de multiplicarse en la misma especie—, en consecuencia, nada importa que el entendimiento posible sea uno en muchos o, por el contrario, haya muchos entendimientos, para que las especies recibidas en el entendimiento posible sean inteligibles en acto.

El entendimiento posible, según el citado Comentador, ocupa el último lugar en el orden de las substancias inteligibles, que en realidad son muchas, según él. Y no puede decirse sin que algunas de las substancias superiores tengan conocimiento de lo que el entendimiento posible conoce, puesto que en los motores de los mundos, como él mismo dice, están las formas de las cosas producidas por el movimiento del orbe. Todavía, pues, podría concluirse que, aunque el entendimiento posible sea uno, las formas inteligibles se multiplicarían en los diversos entendimientos.

Mas aunque dijimos que la especie inteligible recibida en el entendimiento posible no es "lo que" se conoce, sino "por lo que" conocemos, sin embargo, esto no impide en modo alguno que por cierta reflexión el entendimiento se conozca a sí mismo e igualmente su entender y la especie mediante la cual entiende. Mas su entender conócelo de dos maneras: primero, de manera particular, y así conoce su entender actualmente; segundo, de manera univer-

sal, en cuanto reflexiona sobre la naturaleza de su propio acto. Por lo cual conoce también de dos maneras su entender y la especie inteligible: primero, percatándose de que existe y tiene especie inteligible, que es conocer particularmente; y segundo, considerando su naturaleza y la de la especie inteligible, que es conocer universalmente. Desde este punto de vista estudian las ciencias el entendimiento y lo inteligible.

A la 3.ª Y por estas cosas que acabamos de decir aparece ya la solución de la tercera dificultad. Cuando dice (Averroes) que la ciencia es una numéricamente en el maestro y en el discípulo, en parte tiene razón y en parte, sin embargo, no. Pues la ciencia es una numéricamente en cuanto a lo que se aprende, y, sin embargo, no lo es en cuanto a las especies inteligibles mediante las cuales se aprende, como tampoco en cuanto al hábito de la ciencia. Porque no es necesario que el maestro cause la ciencia en el discípulo del mismo modo que el fuego engendra el fuego. Porque la generación natural de las cosas no es idéntica a la generación artística. En realidad, el fuego engendra el fuego naturalmente, reduciendo la materia, que está en potencia, al acto de su propia forma; sin embargo, el maestro causa la ciencia en el discípulo de manera artificial. A esto se ordena el arte demostrativa que Aristóteles expone en los "Posteriores", porque la demostración es "un silogismo que hace saber".

Debe tenerse presente que, como enseña Aristóteles en el VII de los Metafísicos", hay ciertas artes en cuya materia no se halla ningún principio agente para producir el efecto artístico, como sucede con la arquitectura, pues no hay ni en las maderas ni en las piedras una fuerza activa que mueva a la construcción de la casa, sino solamente una disposición pasiva. No obstante, hay un arte en cuya materia existe cierto principio activo que mueve a la

ipsius actus natura. Unde et intellectum et speciem intelligibilem intelligit eodem modo dupliciter: et percipiendo se esse et habere speciem intelligibilem, quod est cognoscere in particulari; et considerando suam et speciei intelligibilis naturam, quod est cognoscere in universali. Et secundum hoc de intellectu et intelligibili tractatur in scientiis.

Ad 3. Per haec autem quae dicta sunt etiam "tertiae" rationis apparet solutio. Quod enim dicit scientiam in discipulo et magistro esse numero unam, partim quidem vere dicitur, partim autem non. Est enim numero una quantum ad id quod scitur: non tamen quantum ad species intelligibiles quibus scitur, neque quantum ad ipsum scientiae habitum. Non tamen oportet quod eodem modo magister causet scientiam in discipulo sicut ignis generat ignem. Non enim idem est modus eorum quae a natura generantur, et eorum quae ab arte. Ignis quidem enim generat ignem naturaliter, reducendo materiam de potentia in actum suae formae: magister vero causat scientiam in discipulo per modum artis; ad hoc enim datur ars demonstrativa, quam Aristoteles in "Posterioribus" tradit; demonstratio enim est "syllogismus faciens scire" [2].

Sciendum tamen quod, secundum quod Aristoteles in VII "Metaphysicae" (VI, 9; 1034 a) docet, artium quaedam sunt in quarum materia non est aliquod principium agens ad effectum artis producendum, sicut patet in aedificativa: non enim est in lignis et lapidibus aliqua vis activa movens ad domus constitutionem, sed aptitudo passiva tantum. Aliqua vero est ars in cuius materia est aliquod activum principium movens ad producendum effec-

[2] I *Anal. Poster.*, 2, 4; 71 b.

tum artis, sicut patet in medicativa: nam in corpore infirmo est aliquod activum principium ad sanitatem. Et ideo effectum artis primi generis nunquam producit natura, sed semper fit ab arte: sicut domus omnis est ab arte. Effectus autem artis secundi generis fit et ab arte, et a natura sine arte: multi enim per operationem naturae, sine arte medicinae, sanantur. In his autem quae possunt fieri et arte et natura, "ars imitatur naturam" [3]: si quis enim ex frigida causa infirmetur, natura eum calefaciendo sanat; unde et medicus, si eum curare debeat, calefaciendo sanat. Huic autem arti similis est ars docendi. In eo enim qui docetur, est principium activum ad scientiam: scilicet intellectus, et ea quae naturaliter intelliguntur, scilicet prima principia. Et ideo scientia acquiritur dupliciter: et sine doctrina, per inventionem; et per doctrinam. Docens igitur hoc modo incipit docere sicut inveniens incipit invenire: offerendo scilicet considerationi discipuli principia ab eo nota, quia "omnis disciplina ex praeexistenti fit cognitione" [4], et illa principia in conclusiones deducendo; et proponendo exempla sensibilia, ex quibus in anima discipuli formentur phantasmata necessaria ad intelligendum. Et quia exterior operatio docentis nihil operaretur nisi adesset principium intrinsecum scientiae, quod inest nobis divinitus, ideo apud theologos dicitur quod "homo docet ministerium exhibendo, Deus autem interius operando": sicut et medicus dicitur "naturae minister" in sanando. Sic igitur causatur scientia in discipulo per magistrum,

producción del efecto del arte, y tal es la medicina, porque en el cuerpo enfermo hay cierto principio activo para la salud. En consecuencia, el efecto artístico del primer género jamás lo produce la naturaleza, pues siempre es causado por el arte; por ejemplo, toda casa es producto del arte. Sin embargo, el efecto del arte del segundo género es fruto del arte y también de la naturaleza sin el arte; porque muchos, por obra de la naturaleza, sin el arte médica, recobran la salud. Además, en todo lo que puede ser hecho por el arte o por la naturaleza, "el arte imita la naturaleza". Por ejemplo, si uno enferma a causa del frío, sánale la naturaleza calentándole; por eso el médico, si ha de curarle, le sana calentándole. Pues tal como éste es el arte de enseñar. Porque en quien es enseñado hay un principio activo para la ciencia, o sea, el entendimiento, y, además, aquellas cosas que se entienden naturalmente, como son los primeros principios. Por tanto, la ciencia se adquiere de dos maneras: bien sin enseñanza, por propia invención, o bien por la enseñanza. Luego quien enseña empieza a enseñar del mismo modo que descubre quien empieza a descubrir, o sea, presentando a la consideración del discípulo los principios que éste conoce, porque "toda disciplina parte de un conocimiento previo", y sacando de ellos las conclusiones y proponiéndole ejemplos sensibles, por cuyo medio se formen en el alma del discípulo los fantasmas necesarios para entender. Y como la operación exterior del que enseña nada produciría si no existiese en nosotros un principio intrínseco de ciencia, que divinamente nos ha sido infundido, por eso dicen los teólogos que "el hombre enseña prestando su ayuda, y Dios, sin embargo, obrando interiormente", tal como el médico, que, al sanar, se llama "ministro de la naturaleza". Luego así causa el maestro la ciencia en el discípulo, no en virtud de una acción natural, sino

[3] II *Phys.*, 2, 7; 194 a.
[4] I *Poster.*, 1, 1; 71 a.

por un medio artificial, como ya se ha dicho.

Por lo tanto, como el citado Comentador afirme que el hábito de las ciencias está, como en su sujeto, en el entendimiento pasivo, la unidad del entendimiento posible no es obstáculo para que la ciencia del maestro y del discípulo sea una numéricamente. Y como consta que el entendimiento pasivo no es el mismo en los diversos hombres, pues es potencia material, esta razón en nada favorece su propia opinión.

non modo naturalis actionis, sed artificialis, ut dictum est.

Praeterea, cum Commentator praedictus ponat habitus scientiarum esse in intellectu passivo sicut in subiecto (cf. c. 60, init.), unitas intellectus possibilis nihil facit ad hoc quod sit una scientia numero in discipulo et magistro. Intellectum enim passivum constat non esse eundem in diversis: cum sit potentia materialis. Unde haec ratio non est ad propositum, secundum eius positionem.

CAPITULUM LXXVI

Quod intellectus agens non sit substantia separata, sed aliquid animae

CAPITULO LXXVI

El entendimiento agente no es una substancia separada, sino algo del alma

De todas estas razones se puede concluir que tampoco el entendimiento agente es uno en todos los hombres, contra la doctrina de Alejandro y Avicena, quienes no admiten la unidad del entendimiento posible.

Si tanto el agente como el recipiente son cosas proporcionadas, es necesario que a todo principio pasivo le corresponda su propio principio activo. El entendimiento posible se compara al agente como principio pasivo, o recipiente suyo, porque el agente es para él lo que "el arte es a la materia", como se dice en el III "Sobre el alma". Luego, si el entendimiento posible es algo del alma humana y se multiplica en atención a la multiplicación de los individuos, como ya se demostró (c. 73), igual será el entendimiento agente, y no será uno para todos.

El entendimiento agente no actualiza las especies inteligibles con el fin de entender mediante ellas, sobre todo si es substancia separada, por-

Ex his etiam concludi potest quod nec intellectus agens est unus in omnibus [1], ut Alexander etiam ponit [2], et Avicenna [3], qui non ponunt intellectum possibilem esse unum omnium.

Cum enim agens et recipiens sint proportionata, oportet quod unicuique passivo respondeat proprium activum. Intellectus autem possibilis comparatur ad agentem ut proprium passivum sive susceptivum ipsius: habet enim se ad eum agens "sicut ars ad materiam", ut dicitur in III "De anima" (c. 5, 1; 430 a). Si igitur intellectus possibilis est aliquid animae humanae, multiplicatum secundum multitudinem individuorum, ut ostensum est (c. 73); et intellectus agens erit etiam eiusmodi, et non erit unus omnium.

Adhuc. Intellectus agens non facit species intelligibiles actu ut ipse per eas intelligat, maxime

[1] Cf. AVERROEM, Comment. in III *De anima*, text. 17 sqq.
[2] *De anima*, c. *De int. agente.*
[3] *De anima*, al. VI *Naturalium*, part. 5, c. 5; *Metaph.*, tr. 9, c. 3, fin.

sicut substantia separata, cum non sit in potentia: sed ut per eas intelligat intellectus possibilis. Non igitur facit eas nisi tales quales competunt intellectui possibili ad intelligendum. Tales autem facit eas qualis est ipse: nam "omne agens agit sibi simile" [4]. Est igitur intellectus agens proportionatus intellectui possibili. Et sic, cum intellectus possibilis sit pars animae, intellectus agens non erit substantia separata.

Amplius. Sicut materia prima perficitur per formas naturales, quae sunt extra animam, ita intellectus possibilis perficitur per formas intellectas in actu. Sed formae naturales recipiuntur in materia prima, non per actionem alicuius substantiae separatae tantum, sed per actionem formae eiusdem generis, scilicet quae est in materia: sicut haec caro generatur per formam quae est in his carnibus et in his ossibus, ut probat Aristoteles in VII "Metaphysicae" (VI, 8, 7, 8; 1033 b). Si igitur intellectus possibilis sit pars animae et non sit substantia separata, ut probatum est (c. 59), intellectus agens, per cuius actionem fiunt species intelligibiles in ipso, non erit aliqua substantia separata; sed aliqua virtus activa animae.

Item. Plato posuit scientiam in nobis causari ab "ideis", quas ponebat esse quasdam substantias separatas: quam quidem positionem Aristoteles improbat in I "Metaphysicae" (c. 9; 990 a). Constat autem quod scientia nostra dependet ab intellectu agente sicut ex primo principio. Si igitur intellectus agens esse quaedam substantia separata, nulla esset vel modica differentia inter opinionem istam et Platonicam a Philosopho improbatam.

Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, oportet quod eius actio sit continua et non intercisa: vel saltem oportet dicere quod non continuetur et intercidatur ad nostrum arbitrium. Actio autem eius est fa-

[4] I *De gen. et corr.*, 7, 6; 324 a.

que no está en potencia, sino que hace esto para que por ellas entienda el entendimiento posible. Luego las convierte en tales cuales deben ser para que entienda el entendimiento posible. Pero las hace tales cual es él, "pues todo agente produce algo semejante a sí mismo". Luego el entendimiento agente está proporcionado al entendimiento posible. Y así como el entendimiento posible es parte del alma, el entendimiento agente no será una substancia separada.

Así como la materia prima se perfecciona por las formas naturales, existentes fuera del alma, así también el entendimiento posible se perfecciona por las formas entendidas en acto. Es así que las formas naturales se reciben en la materia, no por la acción de una substancia separada solamente, sino por la acción de una forma del mismo género, es decir, que radica en la materia; por ejemplo, esta carne se engendra por la forma que está en estas carnes y en estos huesos, como lo demuestra Aristóteles en el VII de los "Metafísicos". Luego si el entendimiento posible es parte del alma y no substancia separada, como se probó (c. 59), el entendimiento agente, por cuya acción se producen en aquél las especies, no será una substancia separada, sino una potencia activa del alma.

Platón dijo que la ciencia es producida en nosotros "por las ideas", las cuales, decía, son substancias separadas; opinión que rechaza Aristóteles en el I de los "Metafísicos". Consta, sin embargo, que nuestra ciencia depende del entendimiento agente como de su primer principio. Luego, si el entendimiento agente fuera una substancia separada, poca o ninguna diferencia habría entre esta opinión y la de Platón, rechazada por el Filósofo.

Si el entendimiento agente es una substancia separada, será necesario que su acción sea continua y no intermitente, o, por lo menos, deberemos afirmar que la continuación y la interrupción no están sujetas a nues-

tro arbitrio. Pero, como su operación es hacer a los fantasmas actualmente inteligibles, o hará esto siempre o no lo hará; si no lo hace siempre, procederá así sin contar con nuestro arbitrio. Y como nosotros en tanto entendemos actualmente en cuanto los fantasmas son actualmente inteligibles, se seguirá necesariamente o que siempre entenderemos o que careceremos de poder entender actualmente.

La relación de la substancia separada con todos los fantasmas existentes en todos los hombres es única, como única es también la relacion del sol con todos los colores. Ahora bien, tanto los sabios como los ignorantes se percatan igualmente de las cosas sensibles y, en consecuencia, tienen los mismos fantasmas. Cosa parecida sucederá, pues, con los inteligibles y el entendimiento agente. Luego del mismo modo entenderían los sabios y los ignorantes.

Puede afirmarse que el entendimiento agente hace cuanto le pertenece, y, sin embargo, los fantasmas no siempre se hacen inteligibles en acto, sino únicamente cuando están en disposición para ello. Y como tal disposición depende de la potencia cogitativa, cuyo uso está a nuestro arbitrio, síguese que el entender en acto depende de nosotros. Por esto sucede que no todos los hombres entienden las cosas de las cuales tienen fantasmas, sino sólo los instruídos y acostumbrados a ejercitar convenientemente la potencia cogitativa.

Sin embargo, parece que esta respuesta no fuera del todo suficiente. Pues tal disposición, operada por la potencia cogitativa para entender, debe ser o una disposición del entendimiento posible para recibir las especies inteligibles que brotan del entendimiento agente, como dice Avicena, o una disposición de los fantasmas a convertirse en inteligibles en acto, como dicen Averroes y Alejandro. Lo primero no parece conveniente. Porque el entendimiento posible está naturalmente en potencia

cere phantasmata intelligibilia actu. Aut igitur hoc semper faciet, aut non semper: si non semper, non tamen hoc faciet ad arbitrium nostrum. Sed tunc intelligimus actu quando phantasmata fiunt intelligibilia actu. Ergo oportet quod vel semper intelligamus; vel quod non sit in potestate nostra actu intelligere.

Praeterea. Comparatio substantiae separatae ad omnia phantasmata quae sunt in quibuscumque hominibus, est una: sicut comparatio solis est una ad omnes colores. Res autem sensibiles similiter sentiunt scientes et inscii: et per consequens eadem phantasmata sunt in utrisque. Similiter igitur fient intelligibilia ab intellectu agente. Uterque ergo similiter intelliget.

Potest autem dici quod intellectus agens semper agit quantum in se est, sed non semper phantasmata fiunt intelligibilia actu, sed solum quando sunt ad hoc disposita. Disponuntur autem ad hoc per actum cogitativae virtutis, cuius usus est in nostra potestate. Et ideo intelligere actu est in nostra potestate. Et ob hoc etiam contingit quod non omnes homines intelligunt ea quorum habent phantasmata: quia non omnes habent actum virtutis cogitativae convenientem, sed solum qui sunt instructi et consueti.

Videtur autem quod haec responsio non sit omnino sufficiens. Haec enim dispositio quae fit per cogitativam ad intelligendum, oportet quod sit vel dispositio intellectus possibilis ad recipiendum formas intelligibiles ad intellectu agente fluentes, ut Avicenna dicit: vel quia disponuntur phantasmata ut fiant intelligibilia actu; sicut Averroes et Alexander dicunt. Primum autem horum non videtur esse conveniens. Quia intellectus possibilis secundum suam naturam est in potentia ad species intelligibiles actu:

unde comparatur ad eas sicut diaphanum ad lucem vel ad species coloris. Non autem indiget aliquid in cuius natura est recipere formam aliquam, disponi ulterius ad formam illam: nisi forte sint in eo contrariae dispositiones, sicut materia aquae disponitur ad formam aeris per remotionem frigiditatis et densitatis. Nihil autem contrarium est in intellectu possibili quod possit impedire cuiuscumque speciei intelligibilis susceptionem: nam species intelligibiles etiam contrariorum in intellectu non sunt contrariae, ut probat Aristoteles in VII "Metaphysicae" (VI, 7, 5; 1032 b), cum unum sit ratio cognoscendi aliud. Falsitas autem quae accidit in iudicio intellectus componentis et dividentis, provenit, non ex eo quod in intellectu possibili sint aliqua intellecta, sed ex eo quod ei aliqua desunt. Non igitur, quantum in se est, intellectus possibilis indiget aliqua praeparatione ut suscipiat species intelligibiles ab intellectu agente fluentes.

Praeterea. Colores facti visibiles actu per lucem pro certo imprimunt suam similitudinem in diaphano, et per consequens in visum. Si igitur ipsa phantasmata illustrata ab intellectu agente non imprimerent suas similitudines in intellectum possibilem, sed solum disponunt ipsum ad recipiendum; non esset comparatio phantasmatum ad intellectum possibilem sicut colorum ad visum, ut Aristoteles ponit [5].

Item. Secundum hoc phantasmata non essent per se necessaria ad intelligendum, et per consequens nec sensus: sed solum per accidens, quasi excitantia et praeparantia intellectum possibilem ad recipiendum. Quod est opinionis Platonicae, et contra ordinem generationis artis et scientiae quem ponit Aristoteles, in I "Metaph." (c. 1, 4; 980 b)

[5] Cf. III *De anima*, 5, 1; 430 a.

para recibir las especies inteligibles actualizadas; por eso es con relación a las mismas lo que lo diáfano con relación a la luz o a la diversidad de colores. Pues quien está naturalmente en disposición de recibir una forma, de nada precisa para disponerse nuevamente, a no ser que haya en él disposiciones contrarias, como sucede con la materia del agua, que se dispone para la evaporación cuando pierde la frialdad y la densidad. Sin embargo, en el entendimiento posible no hay contrario que pueda impedirle la recepción del inteligible de cualquier especie, porque las especies inteligibles de cosas contrarias dejan de ser tales en el entendimiento, como lo prueba Aristóteles en el VII de los "Metafísicos", ya que una sola es la razón de conocer ambos. Porque, si se da falsedad en el juicio del entendimiento cuando compone o divide, esto no proviene de que en el entendimiento posible haya algo entendido, sino de algo que le falta. Luego el entendimiento posible, en cuanto tal, no precisa de preparación alguna para recibir las especies inteligibles que brotan del entendimiento agente.

Los colores, visibles actualmente por la acción de la luz, imprimen ciertamente su imagen en lo diáfano y, por consiguiente, en la vista. Luego, si los fantasmas iluminados por el entendimiento agente no imprimiesen sus especies en el entendimiento posible, sino que únicamente lo dispusieran para recibir, la comparación que establece Aristóteles de los fantasmas al entendimiento posible, como de los colores para con la vista, no tendría objeto.

Según esto, los fantasmas no serían esencialmente necesarios para entender y, en consecuencia, tampoco lo sería el sentido; fuéranlo sólo accidentalmente, a manera de excitantes y dispositivos del entendimiento posible para recibir. Y esto, que es la opinión de Platón, es contra el proceso formativo del arte y de la ciencia que expone Aristóteles en el I de los "Metafísicos", diciendo que

"del sentido nace la memoria, de muchas memorias la experiencia, y de muchas experiencias el concepto universal, que es principio de la ciencia y del arte". Esta suposición de Avicena está en consonancia con lo que dice de la generación de las cosas naturales. Pues dice que los agentes inferiores con sus acciones preparan únicamente la materia para recibir las formas que se insertan en las materias por la acción de la inteligencia agente separada. De donde, fundado en esto, dice que los fantasmas preparan al entendimiento posible, pero las formas inteligibles fluyen de la substancia separada.

Del mismo modo, si el entendimiento agente se supone una substancia separada, no parece conveniente que los fantasmas sean dispuestos por la cogitativa para hacerse inteligibles en acto. Pues esto parece estar en conformidad con la opinión de quienes dicen que los agentes inferiores son únicamente disposiciones para la perfección última, pero que la última perfección la da el agente separado; lo cual es contra la sentencia de Aristóteles en el VII de los "Metafísicos". Pues no parece que el alma humana tenga que encontrarse más imperfectamente para la operación de entender que las naturalezas inferiores con respecto a sus propias operaciones.

En estas naturalezas inferiores, los efectos más nobles son producidos no sólo por los agentes superiores, sino también por agentes de su mismo género, "porque al hombre le engendra el sol y el hombre". Y de este mismo modo vemos en otros animales perfectos que algunos animales viles se engendran exclusivamente por la acción del sol, prescindiendo de todo principio activo de su propio género, como se ve en los animales engendrados de la putrefacción. Pero el entender es el efecto nobilísimo que hay en estos inferiores. Luego no basta para ello con un agente remoto, sin contar con un agente próximo. Sin embargo, este argumento no va contra Avicena, porque, según él, todo

et ult. "Poster." (I. 2, c. 15, 5; 100 a), dicens quod "ex sensu fit memoria, ex multis memoriis unum experimentum; ex multis experimentis universalis acceptio, quae est principium scientiae et artis".—Est autem haec positio Avicennae consona his quae de generatione rerum naturalium dicit [6]. Ponit enim quod omnia agentia inferiora solum per suas actiones praeparant materiam ad suscipiendas formas quae effluunt in materias ab intelligentia agente separata. Unde et, eadem ratione, ponit quod phantasmata praeparant intellectum possibilem, formae autem intelligibiles fluunt a substantia separata.

Similiter autem quod per cogitativam disponuntur phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu et moventia intellectum possibilem, conveniens non videtur si intellectus agens ponatur substantia separata. Hoc enim videtur esse conforme positioni dicentium quod inferiora agentia sunt solum disponentia ad ultimam perfectionem, ultima autem perfectio est ab agente separato: quod est contra sententiam Aristotelis in VII "Metaphysicae" (VI, 6, 7, 8; 1033 b). Non enim videtur imperfectius se habere anima humana ad intelligendum, quam inferiora naturae ad proprias operationes.

Amplius. Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis: "hominem enim generat sol et homo [7]. Et similiter videmus in aliis animalibus perfectis quod quaedam ignobilia animalia ex solis tantum actione generantur, absque principio activo sui generis: sicut patet in animalibus generatis ex putrefactione. Intelligere autem est nobilissimus effectus qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum.—Haec tamen ratio contra Avicen-

[6] Cf. *Metaphys.*, tr. 9, c. 5.
[7] II *Physicorum*, 2, II; 194 b.

nam non procedit: nam ipse ponit omne animal posse generari absque semine [8].

Adhuc. Intentio effectus demonstrat agentem. Unde animalia generata ex putrefactione non sunt ex intentione naturae inferioris, sed superioris tantum, quia producuntur ab agente superiori tantum: propter quod Aristoteles, in VII "Metaph." (VI, 7, 4; 1032 a), dicit ea fieri casu. Animalia autem quae fiunt ex semine, sunt ex intentione naturae superioris et inferioris. Hic autem effectus qui est abstrahere formas universales a phantasmatibus, est in intentione nostra, non solum in intentione agentis remoti. Igitur oportet in nobis ponere aliquod proximum principium talis effectus. Hoc autem est intellectus agens. Non est igitur substantia separata, sed aliqua virtus animae nostrae.

Item. In natura cuiuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem eiusdem: et si quidem operatio illa consistat in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistat in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia. Eius autem propria et naturalis operatio est intelligere: quae non completur sine passione quadam, inquantum intellectus patitur ab intelligibili; et etiam sine actione, inquantum intellectus facit intelligibilia in potentia esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem; et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum esse.

Adhuc. Si intellectus agens est quaedam substantia separata, manifestum est quod est supra naturam hominis. Operatio au-

animal puede ser engendrado sin semen.

La intención del efecto manifiesta al agente. Por eso los animales engendrados de la putrefacción no obedecen a la intención de la naturaleza inferior, sino de la superior, pues sólo son producidos por un agente superior. Por eso Aristóteles, en el VII de los "Metafísicos", dice que son hechos "fortuitamente". Sin embargo, los animales que nacen de semen obedecen a la intención de las naturalezas superior e inferior. El efecto, pues, de abstraer las formas universales de los fantasmas está en nuestra intención y no solamente en la intención del agente remoto. Luego es necesario suponer en nosotros un principio próximo de tal efecto. Y éste es el entendimiento agente. Luego no es una substancia separada, sino una potencia de nuestra alma.

En la naturaleza de todo lo que se se mueve hay un principio para la operación natural del mismo; si esta operación consiste en actuar, tendrá un principio activo, como son las potencias del alma nutritiva en las plantas; mas si esta operación consiste en ser actuado, tendrá un principio pasivo, como son las potencias sensitivas de los animales. Sin embargo, el hombre es el más perfecto de todos los inferiores que se mueven, y su operación propia y natural es el entender, que no se realiza sino mediante cierta pasividad, en cuanto el entendimiento es afectado por el inteligible, y, al mismo tiempo, mediante una acción, en cuanto que el entendimiento convierte lo inteligible en potencia en inteligible en acto. Luego en la naturaleza del hombre es necesario que haya este doble principio propio de operación, a saber, el entendimiento agente y el posible, y que ambos no tengan una existencia separada de la existencia del alma humana.

Si el entendimiento agente es una substancia separada, es evidente que está sobre la naturaleza del hom-

[8] *De natura animal.*, l. 15, c. 1.

bre. Mas la operación que el hombre ejerce en virtud de una substancia sobrenatural es operación sobrenatural, como hacer milagros, profetizar y otras cosas semejantes que hacen los hombres por dispensación divina. Luego, como el hombre no puede entender si no es por la virtud del entendimiento agente, si éste fuera una substancia separada, seguiríase que el entender no sería operación natural del hombre. Y así, el hombre no podría definirse como ser "inteligente" o "racional".

Nadie obra sino porque posee intrínsecamente una virtud para ello; por eso dice Aristóteles en el II "Sobre el alma" que "la forma y el acto es por lo que vivimos y sentimos". Y esta doble acción, a saber, el entendimiento posible y el entendimiento agente, conviene al hombre, pues el hombre abstrae los inteligibles de los fantasmas y los recibe actualmente en su mente, porque no podríamos obtener conocimiento de estas acciones si no las experimentáramos en nosotros mismos. Luego es necesario que los principios a que se atribuyen estas acciones, o sea, el entendimiento posible y el agente, sean unas potencias intrínsecamente existentes en nosotros.

Mas si se dijera que estas acciones se atribuyen al hombre porque ambos entendimientos se unen a nosotros, como dice Averroes, ya se demostró anteriormente que la unión del entendimiento posible con nosotros, si éste es una substancia separada, como él la entiende, no basta para que entendamos por él. Otro tanto puede decirse del entendimiento agente. Porque el entendimiento agente tiene con las especies inteligibles recibidas en el entendimiento posible una relación semejante a la del arte con las formas artificiales que el arte aplica a la materia, como lo demuestra el ejemplo de Aristóteles en el III "Sobre el alma". Pues las formas artificiales no reciben la acción del arte, sino únicamente una semejanza formal; de ahí que el su-

tem quam homo exercet sola virtute alicuius supernaturalis substantiae, est operatio supernaturalis: ut miracula facere et prophetare, et alia huiusmodi quae divino munere homines operantur. Cum igitur homo non possit intelligere nisi virtute intellectus agentis, si intellectus agens est quaedam substantia separata, sequetur quod intelligere non sit operatio naturalis homini. Et sic homo non poterit definiri per hoc quod est "intellectivus" aut "rationalis".

Praeterea. Nihil operatur nisi per aliquam virtutem quae formaliter in ipso est: unde Aristoteles, in II "De anima" (c. 2, 12; 414 a), ostendit quod quo vivimus et sentimus, est forma et actus. Sed utraque actio, scilicet intellectus possibilis et intellectus agentis, convenit homini: homo enim abstrahit a phantasmatibus, et recipit mente intelligibilia in actu; non enim aliter in notitiam harum actionum venissemus nisi eas in nobis experiremur. Oportet igitur quod principia quibus attribuuntur hae actiones, scilicet intellectus possibilis et agens, sint virtutes quaedam in nobis formaliter existentes.

Si autem dicatur quod hae actiones attribuuntur homini inquantum praedicti intellectus continuantur nobis, ut Averroes dicit (cf. c. 59): iam supra (ibid.) ostensum est quod continuatio intellectus possibilis nobiscum, si sit quaedam substantia separata, qualem ipse intelligit, non sufficit ad hoc quod per ipsum intelligamus. Similiter etiam patet de intellectu agente. Comparatur enim intellectus agens ad species intelligibiles receptas in intellectu possibili, sicut ars ad formas artificiales quae per artem ponuntur in materia: ut patet ex exemplo Aristotelis in III "De anima" (c. 5, 1; 430 a). Formae autem artis non consequuntur actionem artis, sed solum similitudinem formalem: unde nec sub-

iectum harum formarum potest per huiusmodi formas actionem artificis facere. Ergo nec homo, per hoc quod sunt in ipso species intelligibiles actu factae ab intellectu agente, potest facere operationem intellectus agentis.

Adhuc. Unumquodque quod non potest exire in propriam operationem nisi per hoc quod movetur ab exteriori principio, magis agitur ad operandum quam seipsum agat. Unde animalia irrationalia magis aguntur ad operandum quam seipsa agant, quia omnis operatio eorum dependet a principio extrinseco movente: sensus enim, motus a sensibili exteriori, imprimit in phantasiam, et sic per ordinem procedit in omnibus potentiis usque ad motivas. Operatio autem propria hominis est intelligere: cuius primum principium est intellectus, agens, qui facit species intelligibiles, a quibus patitur quodammodo intellectus possibilis, qui, factus in actu, movet voluntatem. Si igitur intellectus agens est quaedam substantia extra hominem, tota operatio hominis dependet a principio extrinseco. Non igitur erit homo agens seipsum, sed actus ab alio. Et sic non erit dominus suarum operationum; nec merebitur laudem aut vituperium; et peribit tota scientia moralis et conversatio politica; quod est inconveniens. Non est igitur intellectus agens substantia separata ab homine.

jeto de estas formas no pueda realizar por ellas la acción del artífice. Luego tampoco el hombre, por el hecho de que están en él las especies inteligibles actualizadas por el entendimiento agente, puede realizar la operación del entendimiento agente.

Cualquiera que no puede exteriorizar su propia acción si no es movido por un principio extrínseco, mejor que obrar por sí mismo, dícese que es impulsado a obrar. Por eso, los animales irracionales, más que obrar por sí mismos, obran movidos por un principio extrínseco que les impulsa; por ejemplo, el sentido, movido por el sensible externo, impresiona la fantasía, y así ordenadamente procede con todas las potencias hasta llegar a las motoras. Pero la operación propia del hombre es el entender, cuyo primer principio es el entendimiento agente, que hace las especies inteligibles, por las que en cierto modo es afectado el entendimiento posible, el cual, puesto en acto, mueve la voluntad. Luego, si el entendimiento agente es cierta substancia que está fuera del hombre, toda la operación del hombre dependerá de un principio extrínseco. En consecuencia, no será el hombre quien obra, sino que actuará movido por otro. Y así no será dueño de sus acciones ni merecerá alabanza o vituperio, y perecerá toda la ciencia moral y el trato político; cosa que en modo alguno es conveniente. Luego el entendimiento agente no es una substancia separada del hombre.

CAPITULUM LXXVII

Quod non est impossibile intellectum possibilem et agentem in una substantia animae convenire

CAPITULO LXXVII

No es imposible que el entendimiento posible y el agente convengan en la única substancia del alma

Tal vez pudiera parecerle a alguno imposible que una misma substancia, a saber, la de nuestra alma, esté en potencia para todo lo inteligible, cosa perteneciente al entendimiento posible, y que convierta lo inteligible en acto, que es propio del entendimiento agente, pues nadie obra cuando está en potencia, sino cuando está en acto.

Pero si uno considera esto rectamente, no encontrará dificultad ni inconveniente. Pues nada impide que esto con respecto a aquello esté, en cierto sentido, en potencia, y en otro sentido, en acto; por ejemplo, el aire es húmedo en acto y seco en potencia, y la tierra viceversa. Pues ésta es la comparación que existe entre el alma intelectiva y los fantasmas, porque el alma intelectiva posee unas veces en acto lo que el fantasma tiene en potencia, y otras está en potencia con respecto a, lo que en el fantasma se encuentra en acto. La substancia del alma humana posee la inmaterialidad, y, como consta por lo ya dicho, por eso tiene naturaleza intelectual, pues toda substancia inmaterial es intelectual. Sin embargo, esto no le basta para que se asimile a esta o a aquella cosa determinada, requisito necesario para que nuestra alma conozca esta o aquella cosa determinada, porque todo conocimiento es el resultado de la asimilación de lo conocido por el cognoscente. Luego el alma intelectiva permanece en potencia respecto a determinadas semejanzas de las cosas cognoscibles, que son las naturalezas de las cosas sensibles. Y estas determinadas naturalezas de las cosas sensibles son las que en realidad nos presentan los fantasmas. Sin embargo, carecen todavía de inteligibilidad, porque son semejanzas de las cosas sensibles según sus condiciones materiales, es decir, las propiedades individuales, que están aún en los órganos materiales. Por eso no son inteligibles en acto. Y, no obstante, como es posible tomar en este hombre, cuya semejanza representan los fantasmas, la naturaleza universal despojada de todas las condiciones individuales, son ya inteligibles en potencia. Luego tienen la inteligibilidad en potencia, pero una determinada semejanza de las cosas en acto. En el alma intelectiva se da lo contrario, porque en ella hay una potencia activa respecto de los fantasmas, que los hace inteligibles en acto, y se llama "entendimiento agente"; y hay otra que está en potencia para recibir las semejanzas determinadas de las cosas sensibles, y es el "entendimiento posible".

Sin embargo, existe una diferencia entre lo que se encuentra en el alma y lo que se encuentra en los agentes naturales. Porque en ellos, uno está en potencia para algo, tal como esto se encuentra en acto en el otro; así, la materia del aire está en potencia para recibir la forma del agua tal como en el agua se encuentra dicha forma. Y, por esto, los cuerpos naturales, que tienen materia común, en el orden que obran se afectan respectivamente. Sin embargo, el alma intelectiva no está en potencia para recibir las semejanzas de las cosas que hay en los fantasmas tal como están allí, sino en cuanto tales semejanzas adquieren una forma superior, es decir, cuando son abstraídas de las condiciones individuantes materiales, por lo que se hacen inteligibles en acto. Y por esto la acción del entendimiento agente en el fantasma precede a la recepción del entendimiento posible. Y así la primacía de la acción no se atribuye a los fantasmas, sino

Videbitur autem forsan alicui hoc esse impossibile, quod una et eadem substantia, scilicet nostrae animae, sit in potentia ad omnia intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem, et faciat ea actu, quod est intellectus agentis: cum nihil agat secundum quod est in potentia, sed secundum quod est actu. Unde non videbitur quod agens et possibilis intellectus possint in una substantia animae convenire.

Si quis autem recte inspiciat, nihil inconveniens aut difficile sequitur. Nihil enim prohibet hoc respectu illius esse secundum quid in potentia et secundum aliud in actu, sicut in rebus naturalibus videmus: aer enim est actu humidus et potentia siccus, terra autem e converso. Haec autem comparatio invenitur esse inter animam intellectivam et phantasmata. Habet enim anima intellectiva aliquid in actu ad quod phantasma est in potentia: et ad aliquid est in potentia quod in phantasmatibus actu invenitur. Habet enim substantia animae humanae immaterialitatem, et, sicut ex dictis (c. 68) patet, ex hoc habet naturam intellectualem: quia omnis substantia immaterialis est huiusmodi. Ex hoc autem nondum habet quod assimiletur huic vel illi rei determinate, quod requiritur ad hoc quod anima nostra hanc vel illam rem determinate cognoscat: omnis enim cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. Remanet igitur ipsa anima intellectiva in potentia ad determinatas similitudines rerum cognoscibilium a nobis, quae sunt naturae rerum sensibilium. Et has quidem determinatas naturas rerum sensibilium praesentant nobis phantasmata. Quae tamen nondum pervenerunt ad esse intelligibile: cum sint similitudines rerum sensibilium etiam secundum conditiones materiales, quae sunt proprietates individuales, et sunt etiam in organis materialibus. Non igitur sunt intelligibilia actu. Et tamen, quia in hoc homine cuius similitudinem repraesentant phantasmata, est accipere naturam universalem denudatam ab omnibus conditionibus individuantibus, sunt intelligibilia in potentia. Sic igitur habent intelligibilitatem in potentia, determinationem autem similitudinis rerum in actu. E contrario autem erat in anima intellectiva. Est igitur in anima intellectiva virtus activa in phantasmata, faciens ea intelligibilia actu: et haec potentia animae vocatur "intellectus agens". Est etiam in ea virtus quae est in potentia ad determinatas similitudines rerum sensibilium: et haec est potentia "intellectus possibilis".

Differt tamen hoc quod invenitur in anima, ab eo quod invenitur in agentibus naturalibus. Quia ibi unum est in potentia ad aliquid secundum eundem modum quo in altero actu invenitur: nam materia aeris est in potentia ad formam aquae eo modo quo est in aqua. Et ideo corpora naturalia, quae communicant in materia, eodem ordine agunt et patiuntur ad invicem. Anima autem intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum quae sunt in phantasmatibus per modum illum quo sunt ibi: sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu. Et ideo actio intellectus agentis in phantasmate praecedit receptionem intellectus possibilis. Et sic principalitas actionis non attribuitur phantasmatibus, sed intellectui agenti.

al entendimiento agente. Por eso dice Aristóteles que es con respecto al posible "lo que el arte a la materia".

Tendríamos un ejemplo absolutamente semejante de esto si el ojo, a la vez que es diáfano y susceptivo del color, tuviera tal cantidad de luz que pudiese hacer los colores visibles en acto, como se dice de ciertos animales, que con la luz de sus ojos iluminan suficientemente los objetos, y por eso ven más de noche que de día; pero son débiles de ojos, pues con poca luz se mueven y, sin embargo, con mucha se confunden. Algo parecido pasa con nuestro entendimiento, que "respecto de lo clarísimo es como el ojo de la lechuza frente al sol"; y así, una luz inteligible pequeña, que nos es connatural, basta para nuestro entender.

Ahora, que la luz inteligible connatural a nuestra alma basta para activar el entendimiento agente, lo ve quien considere la necesidad de contar con el entendimiento agente. Porque el alma aparecía en potencia respecto de los inteligibles, como el sentido respecto de los sensibles; y así como no siempre sentimos, tampoco siempre entendemos. Y estos inteligibles que entiende el alma intelectiva humana, dijo Platón que eran inteligibles en sí mismos, es decir, "ideas"; y por eso no era necesario contar con el entendimiento agente para los inteligibles. Mas, si esto fuera verdadero, sería necesario que cuanto más inteligibles son algunas cosas, más las entendiéramos nosotros. Y esto es falso, pues resulta que lo más próximo al sentido es para nosotros lo más inteligible, cuando, considerado en sí, es realmente menos inteligible. De donde Aristóteles decidióse a establecer que lo inteligible para nosotros no es por sí mismo inteligible, sino que nace de las cosas sensibles. Por esto fué necesario que pusiera una facultad para hacer esto. Y es el entendimiento agente. Luego el entendimiento agente está para hacer los inteligibles proporcionados a nosotros.

Propter quod Aristoteles dicit [1] quod se habet ad possibilem "sicut ars ad materiam".

Huius autem exemplum omnino simile esset si oculus, simul cum hoc quod est diaphanum et susceptivus colorum haberet tantum de luce quod posset colores facere visibiles actu: sicut quaedam animalia dicuntur sui oculi luce sufficienter sibi illuminare obiecta; propter quod de nocte vident magis, in die vero minus; sunt enim debilium oculorum, quia parva luce moventur, ad multam autem confunduntur. Cui etiam simile est in intellectu nostro quod "ad ea quae sunt manifestissima, se habet sicut oculus noctuae ad solem [2]: unde parvum lumen intelligibile quod est nobis connaturale, sufficit ad nostrum intelligere.

Quod autem lumen intelligibile nostrae animae connaturale sufficiat ad faciendum actionem intellectus agentis, patet si quis consideret necessitatem ponendi intellectum agentem. Inveniebatur enim anima in potentia ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia: sicut enim non semper sentimus, ita non semper intelligimus. Haec autem intelligibilia quae anima intellectiva humana intelligit, Plato posuit esse intelligibilia per seipsa, scilicet "ideas": unde non erat ei necessarium ponere intellectum agentem ad intelligibilia. Si autem hoc esset verum, oporteret quod, quanto aliqua sunt secundum se magis intelligibilia, magis intelligerentur a nobis. Quod patet esse falsum: nam magis sunt nobis intelligibilia quae sunt sensui propiora, quae in se sunt minus intelligibilia. Unde Aristoteles fuit motus ad ponendum quod ea quae sunt nobis intelligibilia, non sunt aliqua existentia intelligibilia per seipsa, sed quod fiunt ex sensibilibus. Unde oportuit quod poneret virtutem quae hoc faceret. Et haec est intellectus agens. Ad hoc ergo ponitur intellectus agens, ut faceret intelligibilia nobis proportionata. Hoc autem

[1] III *De anima*, 5, 1; 430 a.
[2] I α *Metaph.*, 1, 2; 993 b.

non excedit modum luminis intelligibilis nobis connaturalis. Unde nihil prohibet ipsi lumini nostrae animae attribuere actionem intellectus agentis: et praecipue cum Aristoteles [3] intellectum agentem comparet lumini.

[3] III *De anima*, l. c.

Esto no excede el alcance de la luz inteligible que nos es connatural. Luego nada impide atribuir la acción del entendimiento agente a la luz de nuestra alma, y sobre todo cuando Aristóteles compara el entendimiento agente a la luz.

CAPITULUM LXXVIII

Quod non fuit sententia Aristotelis de intellectu agente quod sit substantia separata, sed magis quod sit aliquid animae

CAPITULO LXXVIII

Aristóteles no sentenció que el entendimiento agente es una substancia separada, sino que propiamente es algo del alma

Quia vero plures opinioni supra positae (c. 76) assentiunt credentes eam fuisse opinionem Aristotelis ostendendum est ex verbis eius quod ipse hoc non sensit de intellectu agente, quod sit substantia separata.

Dicit enim [1], primo, quod, "sicut in omni natura est aliquid quasi materia in unoquoque genere, et hoc est in potentia ad omnia quae sunt illius generis; et altera causa est quasi efficiens, quod facit omnia quae sunt illius generis, sicut se habet ars ad materiam: necesse est et in anima esse has differentias. Et huiusmodi quidem", scilicet quod in anima est sicut materia, "est intellectus (possibilis) in quo fiunt omnia intelligibilia. Ille vero", qui in anima est sicut efficiens causa, "est intellectus in quo est omnia facere" (scilicet intelligibilia in actu), idest intellectus agens, "qui est sicut habitus", et non sicut potentia. Qualiter autem dixerit intellectum agentem "habitum", exponit subiungens quod est "sicut lumen: quodam enim modo lumen facit potentia colores esse actu colores",

[1] III *De anima*, 5, 1; 430 a.

Como no hay muchos que se conforman con la opinión expuesta anteriormente (c. 76), creyendo que es de Aristóteles, debemos demostrar con sus propias palabras que él no opinó que el entendimiento agente sea una substancia separada.

Porque, primeramente, dice que "así como en toda naturaleza hay algo que es como la materia en cualquier género y está en potencia respecto a lo que pertenece a dicho género, y, además, hay también como una causa eficiente que hace todo lo relativo al género, en proporción semejante a la que hay entre el arte y su materia, también, pues, es necesario que estas diferencias se encuentren en el alma". Y, en realidad, "del mismo modo", o sea, lo que es como la materia en el alma, "es el entendimiento posible, en el que se hacen todos los inteligibles". "Y el otro", es decir, lo que es como la causa eficiente en el alma, "es el entendimiento que hace todo"—es decir, que actualiza los inteligibles—, o sea, el entendimiento agente, que es "como un hábito", y no una potencia. En qué sentido dijo "hábito", lo explica al añadir que es "como la luz: a la manera como la luz hace de los colores en potencia colores en acto",

a saber, en cuanto les da visibilidad actual; y esta función respecto de los inteligibles se atribuye al entendimiento agente.

De esto se deduce claramente que el entendimiento agente no es una substancia separada, sino propiamente algo del alma; porque dice expresamente que el entendimiento posible y el agente son "diferencias del alma" y que "están en el alma". Ninguna de estas cosas es substancia separada.

La razón de ello la evidencia lo siguiente: En toda naturaleza, dotada de potencia y acto, hay un elemento que es como la materia y está en potencia para todo lo que pertenece a su respectivo género, y hay otro elemento que es como el agente, que reduce la potencia al acto, así como en las cosas artificiales hay arte y materia. El alma intelectiva es una naturaleza dotada de potencia y acto, pues unas veces es inteligente en acto y otras en potencia. Luego en la naturaleza del alma intelectiva hay algo que es como la materia y está en potencia para todos los inteligibles, y se llama "entendimiento posible"; y hay algo que es como la causa eficiente, que todo lo actualiza, y se llama "entendimiento agente". Luego ambos entendimientos están, según la demostración de Aristóteles, en la naturaleza del alma, y en cuanto al ser no son algo separado del cuerpo, cuyo acto es el alma.

Aristóteles dice que el entendimiento agente es "como un hábito, que es luz". El hábito no significa una cosa con existencia independiente, sino que implica dependencia de alguien. Luego el entendimiento agente no es una substancia que existe separadamente, sino que es algo del alma humana.

No hay que entender la palabra de Aristóteles de tal manera que hábito signifique el efecto del entendimiento agente, en este sentido: El agente hace que el hombre entienda todo, lo que equivale a un hábito. "Porque la definición de hábito", como dice el comentador Averroes en el mismo lu-

inquantum scilicet facit eos visibiles actu: hoc autem circa intelligibilia attribuitur intellectui agenti.

Ex his manifeste habetur quod intellectus agens non sit substantia separata, sed magis aliquid animae: expresse enim dicit quod intellectus possibilis et agens sunt "differentiae animae", et quod sunt "in anima". Neutra ergo earum est substantia separata.

Adhuc. Ratio eius hoc idem ostendit. Quia in omni natura in qua invenitur potentia et actus, est aliquid quasi materia, quod est in potentia ad ea quae sunt illius generis, et aliquid quasi agens, quod reducit potentiam in actum, sicut in artificialibus est ars et materia. Sed anima intellectiva est quaedam natura in qua invenitur potentia et actus: cum quandoque sit actu intelligens et quandoque in potentia. Est igitur in natura animae intellectivae aliquid quasi materia, quod est in potentia ad omnia intelligibilia, quod dicitur "intellectus possibilis": et aliquid quasi causa efficiens, quod facit omnia in actu, et dicitur "intellectus agens".—Uterque igitur intellectus, secundum demonstrationem Aristotelis, est in natura animae, et non aliquid separatum secundum esse a corpore cuius anima est actus.

Amplius. Aristoteles dicit quod intellectus agens est "sicut habitus quod est lumen". Habitus autem non significatur ut aliquid per se existens, sed alicuius habentis. Non est igitur intellectus agens aliqua substantia separatim per se existens, sed est aliquid animae humanae.

Non autem intelligitur littera Aristotelis ut habitus dicatur esse effectus intellectus agentis, ut sit sensus: Agens facit hominem intelligere omnia, quod est sicut habitus. "Haec enim est definitio habitus", ut Commentator Averroes ibidem (text. 18, f. 161) dicit, "quod habens habitum intelligat per ipsum quod est sibi

proprium ex se et quando voluerit, absque hoc quod indigeat in eo aliquo extrinseco". Expresse enim assimilat habitui non ipsum factum, sed "intellectum quo est omnia facere".

Nec tamen intelligendum est quod intellectus agens sit habitus per modum quo habitus est in secunda specie qualitatis, secundum quod quidam dixerunt intellectum agentem esse "habitum principiorum". Quia habitus ille principiorum est acceptus a sensibilibus, ut probat Aristoteles in II "Posteriorum" (c. 15, 5 sqq.; 996): et sic oportet quod sit effectus intellectus agentis, cuius est phantasmata, quae sunt intellecta in potentia, facere intellecta in actu. Sed accipitur habitus secundum quod dividitur contra "privationem et potentiam": sicut omnis forma et actus potest dici habitus. Et hoc apparet, quia dicit hoc modo intellectum agentem esse habitum "sicut lumen habitus est".

Deinde subiungit, quod "hic intellectus", scilicet agens, est separatus et immixtus et impassibilis et substantia actu ens". Horum autem quatuor quae attribuit intellectui agenti, duo supra (c. 4, 3, 5; 429) expresse de intellectu possibili dixerat scilicet quod sit "immixtus" et quod sit "separatus". Tertium, scilicet quod sit "impassibilis", sub distinctione dixerat (ibid. 5, 11; 429): ostendit enim primo quod non est passibilis sicut sensus; et postmodum ostendit quod, communiter accipiendo "pati", passibilis est inquantum scilicet est in potentia ad intelligibilia. Quartum vero omnino negaverat de intellectu possibili, dicendo quod erat "in potentia ad intelligibilia, et nihil horum erat actu ante intelligere" (ibid. 11; 429 b). Sic igitur in duobus primis intellectus possibilis convenit cum agente; in tertio partim convenit et partim differt; in quarto autem om-

gar, es ésta: "quien tiene el hábito entiende por él lo que en absoluto le pertenece y cuando quiere, sin que precise de algo extrínseco". Luego expresamente compara el hábito, no al hecho tal, sino "al entendimiento que hace todo".

Ni tampoco debe entenderse que el entendimiento agente sea un hábito en el sentido de hábito de la segunda especie de cualidades, por cuyo motivo dijeron algunos que el entendimiento agente es el "hábito de los principios". Pues el hábito de los principios procede de las cosas sensibles, como lo prueba Aristóteles en el II de los "Posteriores"; y así debe ser efecto del entendimiento agente, cuya función es convertir los fantasmas de inteligibles en potencia en inteligibles en acto. Sino que toma la palabra hábito como opuesta a "privación" y "potencia"; así, toda forma y todo acto pueden llamarse hábito. Y éste es el verdadero sentido, porque dice que el entendimiento agente es hábito "a la manera que la luz es hábito".

Después añade que "este entendimiento", es decir, el agente, es "separado y sin mezcla, e impasible, y substancia que existe en acto". De estas cuatro cosas que atribuye al entendimiento agente, las dos primeras las atribuyó también expresamente al entendimiento posible, o sea, que es "separado y sin mezcla". Sin embargo, la tercera, a saber, que es "impasible", la sometió a distinción; porque, en primer lugar, manifestó que no es pasible como el sentido, y después declaró que, tomando la pasividad en su acepción común, es pasible, puesto que está en potencia con respecto a los inteligibles. Pero le negó la cuarta en absoluto al entendimiento posible, diciendo que estaba "en potencia para los inteligibles y que ninguno de éstos está en acto antes de entender". De este modo, pues, el entendimiento posible conviene con el agente en las dos primeras cosas; en la tercera, parcialmente; y con respecto a la cuarta, se

diferencia totalmente el agente del posible. Y estas cuatro condiciones del agente las prueba con una sola razón, añadiendo: "porque siempre el agente es más noble que el paciente, y el principio", es decir, "el activo, más que la materia". Y antes había dicho que el entendimiento agente es como la causa eficiente, y el posible como la materia. Y por este medio prueba las dos primeras condiciones de esta manera: "El agente es más noble que el paciente y la materia. Si, pues, el posible, que es como paciente y materia, es separado y sin mezcla, como ya se probó (c. 62), mucho más lo será el agente". Y las otras dos por este otro medio: "El agente es más noble que el paciente y la materia, porque es con respecto al posible lo que el agente y existente en acto es para el paciente y existente en potencia. El entendimiento posible es en cierto sentido paciente y ente en potencia. Luego el entendimiento agente es agente y no paciente, y ente en acto". Luego se ve que ni con estas palabras de Aristóteles hay fundamento para afirmar que el entendimiento agente sea una substancia separada, sino que se llama "separado" en el mismo sentido que se dijo del posible, o sea, "porque no tiene órgano". Y si dice que es "substancia actualmente existente", esto no es obstáculo para que la substancia del alma esté en potencia, como ya se demostró (c. 77).

Añade después: "La ciencia en acto se identifica con la cosa sabida en acto". Y dice el Comentador que aquí está la diferencia entre el entendimiento agente y el posible: porque en el entendimiento agente el inteligente y lo entendido son lo mismo, pero no así en el posible. Esto es, indudablemente, contra la intención de Aristóteles. Porque anteriormente, hablando del entendimiento posible, le aplicó estas mismas palabras: "El inteligible es lo mismo que los inteligibles, porque en las cosas inmateriales el entendimiento y lo entendido se identifican, y, por

nino differt agens a possibili.—Has quatuor conditiones agentis probat per unam rationem, subiungens (c. 5, 2; 430 a): "Semper enim honorabilius est agens patiente, et principium", scilicet activum, "materia". Supra enim dixerat quod intellectus agens est sicut causa efficiens, et possibilis sicut materia. Per hoc autem medium concluduntur duo prima, sic: "Agens est honorabilius patiente et materia. Sed possibilis, qui est sicut patiens et materia, est separatus et immixtus, ut supra probatum est. Ergo multo magis agens". Alia vero per hoc medium sic concluduntur: "Agens in hoc est honorabilius patiente et materia, quod comparatur ad ipsum sicut agens et actu ens ad patiens et ens in potentia. Intellectus autem possibilis est patiens quodammodo et potentia ens. Intellectus igitur agens est agens non patiens, et actu ens".—Patet autem quod nec ex his verbis Aristotelis haberi potest quod intellectus agens sit quaedam substantia separata: sed quod sit "separatus" hoc modo quo supra dixit de possibili, scilicet "ut non habeat organum".—Quod autem dicit quod est "substantia actu ens", non repugnat ei quod substantia animae est in potentia, ut supra (c. 77) ostensum est.

Deinde subiungit (c. 5, 2; 430 a): "Idem autem est secundum actum scientia rei". In quo Commentator dicit (text. 19, f. 162 v) quod differt intellectus agens a possibili: nam in intellectu agente idem est intelligens et intellectum; non autem in possibili.—Hoc autem manifeste est contra intentionem Aristotelis. Nam supra (c. 4, 12; 430 a) eadem verba dixerat de intellectu possibili, ubi dixit de intellectu possibili quod "ipse intelligibilis est sicut intelligibilia: in his enim quae sine materia sunt, idem est intellectus et quod intelligitur; scientia namque speculativa, et

quod speculatum est, idem est". Manifeste enim per hoc quod intellectus possibilis, prout est actu intelligens, idem est cum eo quod intelligitur, vult ostendere quod intellectus possibilis intelligitur sicut alia intelligibilia. Et parum supra (n. 11; 429 b) dixerat quod intellectus possibilis "est potentia quodammodo intelligibilia, sed nihil actu est antequam intelligat": ubi expresse dat intelligere quod per hoc quod intelligit actu, fit ipsa intelligibilia. Nec est mirum si hoc dicit de intellectu possibili: quia hoc etiam supra (c. 2, 4; 425 b; cf. c. 8, 1; 431 b) dixerat de sensu et sensibili secundum actum. Sensus enim fit actu per speciem sensatam in actu; et similiter intellectus possibilis fit actu per speciem intelligibilem actu; et hac ratione intellectus in actu dicitur ipsum intelligibile in actu.—Est igitur dicendum quod, postquam Aristoteles determinavit de intellectu possibili et agente, hic incipit determinare de intellectu in actu, dicens quod "scientia in actu est idem rei scitae in actu".

Deinde dicit (c. 5, 2; 430 a): "Qui vero secundum potentiam, tempore prior in uno est: omnino autem, neque in tempore". Qua quidem distinctione inter potentiam et actum in pluribus locis utitur: scilicet quod actus secundum naturam est prior potentia; tempore vero, in uno et eodem quod mutatur de potentia in actum, est prior potentia actu; simpliciter vero loquendo, non est potentia etiam tempore prior actu, quia potentia non reducitur in actum nisi per actum. Dicit ergo quod "intellectus qui est secundum potentiam", scilicet possibilis, prout est in potentia, "prior est tempore" quam intellectus in actu: et hoc dico "in uno et eodem. Non tamen omni-

tanto, la ciencia especulativa y lo especulado son la misma cosa". Pues quiere demostrar con claridad, partiendo de que el entendimiento posible, en cuanto es inteligente en acto, se identifica con lo entendido, que el entendimiento posible es entendido como los otros inteligibles. Y poco antes había dicho que el entendimiento posible "es en cierto sentido los inteligibles en potencia, pero en modo alguno está en acto antes de entender". Con lo que da a entender expresamente que, cuando entiende en acto, se identifica con los inteligibles. Y no hay que admirarse de que diga esto del entendimiento posible, pues esto mismo dijo antes al hablar del sentido y de la especie sensible considerados en acto. Pues el sentido se actualiza por la especie sensible en acto, e igualmente el entendimiento posible se actualiza por la especie inteligible en acto; y por este motivo el entendimiento en acto llámase el inteligible en acto. Luego debemos decir que, después de lo establecido por Aristóteles sobre el entendimiento posible y el agente, se impone ahora establecer sobre el entendimiento en acto lo siguiente: que "la ciencia en acto se identifica con la cosa sabida en acto".

Después dice: "Mas si, estando en potencia en un sujeto determinado, tiene prioridad temporal, sin embargo, tomado absolutamente, no tiene tal prioridad". Y de esta distinción de potencia y acto se vale en muchos lugares, diciendo que el acto es por naturaleza anterior a la potencia; sin embargo, considerado temporalmente en un mismo sujeto que pasa de la potencia al acto, la potencia es anterior al acto; ahora, en sentido absoluto, la potencia no es temporalmente anterior al acto, porque ella no pasa a acto si no es por éste. Dice, pues, que "el entendimiento que está en potencia", o sea, el posible, es "anterior temporalmente" al entendimiento en acto. "Y (digo) esto, tratándose del mis-

mo sujeto. Pero no absolutamente", o sea, universalmente tomado; porque el entendimiento posible es reducido en acto por el entendimiento agente, que es acto, como dijo, y nuevamente por otro entendimiento posible puesto en acto; por esto dijo en el III de los "Físicos" que cualquier individuo, antes de aprender, precisa de un maestro para pasar de la potencia al acto. Por lo tanto, con estas palabras demuestra la relación del entendimiento posible, cuando está en potencia, al entendimiento en acto.

Después dice: "Pero, en realidad, unas veces entiende y otras no". Con esto manifiesta la diferencia entre el entendimiento en acto y el posible. Porque antes dijo que el entendimiento posible no entiende siempre, pues unas veces no entiende, cuando está en potencia para los inteligibles, y otras entiende, cuando se identifica con los inteligibles en acto. El entendimiento está en acto cuando es una misma cosa con los inteligibles, como ya se dijo. Luego no le compete entender unas veces y otras no.

Después añade: "Y solamente separado el que en realidad lo es". Esto no se refiere exclusivamente al agente, pues no sólo él es separado, ya que lo mismo dijo del entendimiento posible; ni tampoco puede referirse solamente al posible, pues otro tanto dijo del agente. Luego, en conclusión, se refiere al que comprende los dos, es decir, al entendimiento en acto, del cual hablaba, porque en nuestra alma sólo está separado lo que prescinde de órgano, y es el entendimiento en acto, o sea, aquella parte del alma mediante la cual entendemos en acto, y que comprende el posible y el agente. Y por eso añade que "del alma solamente esto es lo inmortal y perpetuo": como independiente del cuerpo, porque está separado del mismo.

no", idest universaliter: quia intellectus possibilis reducitur in actum per intellectum agentem, qui est actu, ut dixit, et iterum per aliquem intellectum possibilem factum actu; unde dixit in III "Physic." (c. 3, 3; 202 b), quod ante addiscere indiget aliquis docente, ut reducatur de potentia in actum.—Sic igitur in verbis istis ostendit ordinem intellectus possibilis, prout est in potentia, ad intellectum in actu.

Deinde dicit (c. 5, 2; 430 a): "Sed non aliquando quidem intelligit, et aliquando non intelligit". In quo ostendit differentiam intellectus in actu et intellectus possibilis. Supra (c. 4, 12; 430 a) enim dixit de intellectu possibili quod non semper intelligit, sed quandoque non intelligit, quando est in potentia ad intelligibilia; quandoque intelligit, quando scilicet est actu ipsa. Intellectus autem per hoc fit actu quod est ipsa intelligibilia, ut iam dixit. Unde non competit ei quandoque intelligere et quandoque non intelligere.

Deinde subiungit: "Separatum autem hoc solum quod vere est". Quod non potest intelligi de agente: non enim ipse solus est separatus; quia iam idem dixerat de intellectu possibili. Nec potest intelligi de possibili: quia iam idem dixerat de agente. Relinquitur ergo quod dicatur de eo quod comprehendit utrumque, scilicet de intellectu in actu, de quo loquebatur: quia hoc solum in anima nostra est separatum, non utens organo, quod pertinet ad intellectum in actu; idest, illa pars animae qua intelligimus actu, comprehendens possibilem et agentem. Et ideo subiungit quod "hoc solum animae est immortale et perpetuum": quasi a corpore non dependens, cum sit separatum.

CAPITULUM LXXIX

Quod anima humana, corrupto corpore, non corrumpitur

CAPITULO LXXIX

El alma humana no se corrompe al corromperse el cuerpo

Ex praemissis igitur manifeste ostendi potest animam humanam non corrumpi, corrupto corpore.

Ostensum est enim supra (c. 55) omnem substantiam intellectualem esse incorruptibilem. Anima autem hominis est quaedam substantia intellectualis, ut ostensum est (c. 56 sqq.). Oportet igitur animam humanam incorruptibilem esse.

Adhuc. Nulla res corrumpitur ex eo in quo consistit sua perfectio: hae enim mutationes sunt contrariae, scilicet ad perfectionem et corruptionem. Perfectio autem animae humanae consistit in abstractione quadam a corpore. Perficitur enim anima scientia et virtute: secundum scientiam autem tanto magis perficitur quanto magis immaterialia considerat; virtutis autem perfectio consistit in hoc quod homo corporis passiones non sequatur, sed eas secundum rationem temperet et refraenet. Non ergo corruptio animae consistit in hoc quod a corpore separetur.

Si autem dicatur quod perfectio animae consistit in separatione eius a corpore secundum operationem, corruptio autem in separatione secundum esse, non convenienter obviatur. Operatio enim rei demonstrat substantiam et esse ipsius: quia unumquodque operatur secundum quod est ens, et propria operatio rei sequitur propriam ipsius naturam. Non potest igitur perfici operatio alicuius rei nisi secundum quod perficitur eius substantia. Si igitur anima secundum operationem suam perficitur in relinquendo corpus, incorporea substantia sua

Partiendo de lo dicho, puede demostrarse claramente que el alma humana no se corrompe al corromperse el cuerpo.

Se probó anteriormente (c. 55) que toda substancia intelectual es incorruptible. El alma humana es una substancia intelectual, como se dijo (c. 56 ss.). Luego el alma humana debe ser incorruptible.

Ninguna cosa se corrompe por lo que constituye su perfección, porque los tránsitos a la perfección y a la corrupción son contrarios entre sí. La perfección del alma humana consiste precisamente en cierta abstracción del cuerpo. Pues el alma se perfecciona con la ciencia y la virtud. Según la ciencia, tanto más se perfecciona cuanto mas inmateriales son las cosas que considera. Según la virtud, la perfección del hombre consiste en no seguir las pasiones del cuerpo y en templarlas y dominarlas en conformidad con la razón. Luego la corrupción del alma no consiste en su separación del cuerpo.

Pero si se dijera que la perfección del alma consiste en su separación del cuerpo en cuanto al obrar, y la corrupción en su separación en cuanto al ser, no se objeta debidamente. Porque la operación demuestra la substancia y el ser de quien obra, pues cada cual obra en cuanto es ser, y la operación propia de una cosa es secuela de su propia naturaleza. Luego no se perfecciona la operación de una cosa sin perfeccionarse al mismo tiempo su substancia. Luego si el alma se perfecciona, en cuanto al obrar, abandonando al cuerpo, su incorpórea

substancia no dejará de ser porque se separe del cuerpo.

El perfectivo propio del hombre, en cuanto al alma, es algo incorruptible. Pues la operación propia del hombre, en cuanto hombre, es el entender, y por ella se diferencia de los brutos, de las plantas y de los seres inanimados. El entender versa precisamente sobre lo universal y lo incorruptible, en cuanto tales, y las perfecciones deben estar proporcionadas a sus perfectibles. Luego el alma humana es incorruptible.

Es imposible que un deseo natural sea en vano. El hombre naturalmente desea permanecer perpetuamente. Prueba de ello es que el ser es apetecido por todos; pero el hombre, gracias al entendimiento, apetece el ser no sólo como presente, cual los animales brutos, sino en absoluto. Luego el hombre alcanza la perpetuidad por el alma, mediante la cual aprehende el ser en absoluto y perdurablemente.

"Lo que es recibido en otro se ajusta al modo de ser de su recipiente". Las formas de las cosas se reciben en el entendimiento posible como inteligibles en acto. Y son inteligibles en acto porque son inmateriales, universales y, en consecuencia, incorruptibles. Luego el entendimiento posible es incorruptible. Y ya se probó (cc. 59 y 61) que el entendimiento posible es parte del alma. Luego el alma humana es incorruptible.

El ser inteligible es más perdurable que el ser sensible. Si, pues, lo que en las cosas sensibles hace las veces de primer recipiente es incorruptible substancialmente, a saber, la materia prima, con mayor razón lo será el entendimiento posible, que es el recipiente de las formas inteligibles. Luego el alma humana, de la que es parte el entendimiento posible, es incorruptible.

"El que hace es más noble que lo hecho", como dice también Aristóteles. El entendimiento agente "hace" los inteligibles en acto, como consta

in esse suo non deficiet per hoc quod a corpore separatur.

Item. Proprium perfectivum hominis secundum animam est aliquid incorruptibile. Propria enim operatio hominis, inquantum huiusmodi, est intelligere: per hanc enim differt a brutis et plantis et inanimatis. Intelligere autem universalium est et incorruptibilium inquantum huiusmodi. Perfectiones autem oportet esse perfectibilibus proportionatas. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Amplius. Impossibile est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur: homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit.

Item. Unumquodque quod recipitur in aliquo, recipitur in eo secundum modum eius in quo est. Formae autem rerum recipiuntur in intellectu possibili prout sunt intelligibiles actu. Sunt autem intelligibiles actu prout sunt immateriales, universales, et per consequens incorruptibiles. Ergo intellectus possibilis est incorruptibilis. Sed, sicut supra (c. 59) est probatum, intellectus possibilis est aliquid animae humanae. Est igitur anima humana incorruptibilis.

Adhuc. Esse intelligibile est permanentius quam esse sensibile. Sed id quod se habet in rebus sensibilibus per modum primi recipientis, est incorruptibile secundum suam substantiam, scilicet materia prima. Multo igitur fortius intellectus possibilis, qui est receptivus formarum intelligibilium. Ergo et anima humana, cuius intellectus possibilis est pars, est incorruptibilis.

Amplius. "Faciens est honorabilius facto": ut etiam Aristoteles dicit [1]. Sed intellectus agens facit actu intelligibilia: ut ex

[1] III *De anima*, 5, 2; 430 a.

praemissis (c. 76) patet. Cum igitur intelligibilia actu, inquantum huiusmodi, sint incorruptibilia, multo fortius intellectus agens erit incorruptibilis. Ergo et anima humana, cuius lumen est intellectus agens, ut ex praemissis (c. 78) patet.

Item. Nulla forma corrumpitur nisi vel ex actione contrarii, vel per corruptionem sui subiecti, vel per defectum suae causae: per actionem quidem contrarii, sicut calor destruitur per actionem frigidi; per corruptionem autem sui subiecti, sicut, destructo oculo, destruitur vis visiva; per defectum autem causae, sicut lumen aeris deficit deficiente solis praesentia, quae erat ipsius causa. Sed anima humana non potest corrumpi per actionem contrarii: non est enim ei aliquid contrarium; cum per intellectum possibilem ipsa sit cognoscitiva et receptiva omnium contrariorum. Similiter autem neque per corruptionem sui subiecti: ostensum est enim supra (c. 68) quod anima humana est forma non dependens a corpore secundum suum esse. Similiter autem neque per deficientiam suae causae: quia non potest habere aliquam causam nisi aeternam, ut infra (c. 87) ostendetur. Nullo igitur modo anima humana corrumpi potest.

Adhuc. Si anima corrumpitur per corruptionem corporis, oportet quod eius esse debilitetur per debilitatem corporis. Si autem aliqua virtus animae debilitetur debilitato corpore, hoc non est nisi per accidens, inquantum scilicet virtus animae indiget organo corporali: sicut visus debilitatur debilitato organo, per accidens tamen. Quod ex hoc patet: Si enim ipsi virtuti per se accideret aliqua debilitas, nunquam restauraretur organo reparato: videmus autem quod, quantumcumque vis visiva videatur debilitata, si organum reparetur, quod vis visiva restauratur; unde dicit Aristoteles, in I "De anima" (c. 4, 13; 408 b), quod, "si senex

por lo dicho (c. 76). Luego, como los inteligibles en acto, en cuanto tales, son incorruptibles, con mayor razón será incorruptible el entendimiento agente. Luego también el alma humana, cuya luz es el entendimiento agente, como consta por lo ya dicho.

Ninguna forma se corrompe si no es o por la acción de su contrario, o por la corrupción de su sujeto, o por defecto de su causa; así, por la acción de su contrario, el calor desaparece con el frío; por la corrupción de su sujeto, destruído el ojo, desaparece la potencia visual; por defecto de su causa, como cuando el aire pierde la luminosidad al desaparecer el sol. Pero el alma humana no puede corromperse por la acción de su contrario, porque no lo tiene, pues por el entendimiento posible es a la vez conocedora y receptiva de todos los contrarios. Igualmente, tampoco por la corrupción de su sujeto, pues ya queda dicho (c. 68) que el alma humana es una forma que no depende del cuerpo en cuanto al ser. Y, de igual modo, tampoco por la corrupción de su causa, pues no puede tener otra causa que la eterna, como se demostrará después. Luego de ninguna manera puede corromperse el alma humana.

Si el alma humana se corrompe por la corrupción corporal, su ser deberá debilitarse cuando el cuerpo se debilita. Sin embargo, si alguna potencia del alma se debilita a consecuencia de la debilidad del cuerpo, lo es sólo accidentalmente, a saber, porque dicha potencia necesita de órgano corpóreo; así, la vista se debilita accidentalmente por debilidad de su órgano. Mas, si a la potencia le afectara esencialmente tal debilidad, nunca se recobraría aunque se restaurase el órgano; pues vemos que, cuantas veces se debilita la vista, si se repara el órgano, inmediatamente se recobra. Por eso dice Aristóteles en el I "Sobre el alma" que, "si el viejo re-

cibiera el ojo del joven, vería en realidad como un joven". Luego como el entendimiento es una potencia del alma que no precisa de órgano, como ya se demostró (cc. 68 y 69), no se debilita ni esencial ni accidentalmente, ni por vejez o cualquier otra debilidad corporal. Sin embargo, si el entendimiento se siente afectado al obrar por la fatiga o por otro impedimento ocasionado por enfermedad corporal, esto no le sucede por propia debilidad, sino por la debilidad de aquellas potencias de que se sirve el entendimiento, tales como la imaginación, la memoria y la cogitativa. Luego se ve que el entendimiento es incorruptible. Por consiguiente, también lo es el alma humana, pues es una substancia intelectual.

Y también puede demostrarse invocando la autoridad de Aristóteles, pues dice en el I "Sobre el alma" que "el entendimiento parece ser una substancia, y que no se corrompe". Y que esto no debe entenderse de una substancia separada, que fuese el entendimiento posible o el agente, consta por lo precedente (cc. 61, 78).

También se manifiesta con las palabras propias de Aristóteles en el XI de los "Metafísicos", donde dice, hablando contra Platón, que "las causas que mueven son preexistentes, pero las causas formales existen simultáneamente con aquellos de quienes son causas"; así "cuando el hombre es sanado, entonces recibe la salud", y no antes; contra esto dijo Platón que las formas de las cosas son preexistentes. Y, dicho esto, añade después: "Si, pues, algo permanece después, hay que averiguarlo. Porque en algunos seres no hay dificultad; por ejemplo, si se trata de un alma determinada; no de cualquiera, sino de la intelectual". Y esto demuestra que, como habla de formas, quiere que el entendimiento, que es la forma del hombre permanezca después de la materia, o sea, desaparecido el cuerpo.

Y, además, por las palabras cita-

accipiat oculum iuvenis, videret utique sicut iuvenis". Cum igitur intellectus sit virtus animae quae non indiget organo, ut ex praemissis (c. 68) patet, ipse non debilitatur, neque per se neque per accidens, per senium vel per aliquam aliam debilitatem corporis. Si autem in operatione intellectus accidit fatigatio aut impedimentum propter infirmitatem corporis, hoc non est propter debilitatem ipsius intellectus, sed propter debilitatem virium quibus intellectus indiget, scilicet imaginationis, memorativae et cogitativae virtutum. Patet igitur quod intellectus est incorruptibilis. Ergo et anima humana, quae est intellectiva quaedam substantia.

Hoc etiam apparet per auctoritatem Aristotelis. Dicit enim, in I "De anima" (l. c.), quod "intellectus videtur substantia quaedam esse, et non corrumpi". Quod autem hoc non possit intelligi de aliqua substantia separata quae sit intellectus possibilis vel agens, ex praemissis (cc. 61, 78) haberi potest.

Praeterea apparet ex ipsis verbis Aristotelis in XI "Metaphysicae" (3, 5; 1070 a). Ubi dicit, contra Platonem loquens, quod "causae moventes praeexistunt, causae vero formales sunt simul cum his quorum sunt causae: quando enim sanatur homo, tunc sanitas est", et non prius: contra hoc quod Plato posuit formas rerum praeexistere rebus. Et, his dictis, postmodum subdit: "Si autem et posterius aliquid manet, perscrutandum est. Nam in quibusdam nihil prohibet: ut si est anima tale; non omnis, sed intellectus". Ex quo patet, cum loquatur de formis, quod vult intellectum, qui est forma hominis, post materiam remanere, scilicet post corpus.

Patet autem ex praemissis

Aristotelis verbis quod, licet ponat animam esse formam, non tamen ponit eam non subsistentem et per consequens corruptibilem, sicut Gregorius Nyssenus ei imponit[2]: nam a generalitate aliarum formarum animam intellectivam excludit, dicens eam "post corpus remanere", et "substantiam quandam esse".

Praemissis autem sententia Catholicae fidei concordat. Dicitur enim in libro "De ecclesiasticis dogmatibus" (c. 16): "Solum hominem credimus habere animam substantivam, quae et exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet; neque cum corpore moritur, sicut Arabs asserit; neque post modicum intervallum, sicut Zenon; quia substantialiter vivit".

Per hoc autem excluditur error impiorum, ex quorum persona Salomon dicit, Sap. 2,2: "Ex nihilo nati sumus, et post hoc erimus tanquam non fuerimus"; et ex quorum persona Salomon dicit, Eccle. 3,19: "Unus est interitus hominum et iumentorum, et aequa utriusque conditio. Sicut moritur homo, sic et illa moriuntur. Similiter spirant omnia, et nihil habet homo iumento amplius". Quod enim non ex persona sua sed impiorum dicat, patet per hoc quod in fine libri quasi determinando subiungit (c. 12, 7): "Donec revertatur pulvis in terram suam unde erat, et spiritus redeat ad eum qui dedit illum".

Infinitae etiam sunt auctoritates Sacrae Scripturae quae immortalitatem animae protestantur.

[2] *De anima*, serm. 1; NEMESIUS, *De nat. hom.*, c. 2.

das de Aristóteles se ve que, considerando al alma como forma, no dice que no sea subsistente y, por tanto, corruptible, como supuso Gregorio Niseno; porque precisamente excluye al alma intelectiva de todas las otras formas, diciendo que ella "permanece después del cuerpo y es una substancia".

Todo lo dicho está de acuerdo con el sentir de la fe católica. Porque en el libro de "Los dogmas eclesiásticos" se dice: "Creemos que únicamente el hombre tiene alma substancial que, separada del cuerpo, vive y conserva sus sentidos y potencias plenamente, y no muere con el cuerpo, como asegura el Arabe, ni después de un pequeño intervalo, como dijo Zenón, porque vive substancialmente".

Y con esto queda excluido el error de los impíos, en cuyo nombre dice Salomón (Sap. 2,2): "Hemos salido de la nada y después de esto seremos como si nunca hubiéramos sido"; y en su nombre también dice (Eccl. 3,19): "Una es la muerte de los hombres y de los jumentos e igual la condición de ambos. Como muere el hombre, así mueren ellos. Todos expiran de la misma manera, y en nada supera el hombre al jumento". Y que esto lo dice, no en su nombre, sino en el de los impíos, se ve por lo que añade al fin del libro, como determinando (Eccl. 12,7): "Hasta que el polvo vuelva a la tierra de donde vino, y el espíritu vuelva a aquel que lo dió".

Son numerosísimos los pasajes de la Sagrada Escritura que testifican la inmortalidad del alma.

CAPITULUM LXXX ET LXXXI

Rationes probantes animam corrumpi corrupto corpore [et solutio ipsarum]

CAPITULOS LXXX Y LXXXI

Razones para probar que el alma se corrompe al corromperse el cuerpo y refutación de las mismas

Parece que podría probarse con algunas razones que las almas humanas no pueden permanecer al desaparecer los cuerpos.

1.ª Porque si las almas humanas se multiplican al multiplicarse los cuerpos, como se demostró (c. 75), destruídos, pues, los cuerpos, las almas no podrían permanecer multiplicadas. Luego hay que optar por uno de estos dos extremos: o que el alma deja de ser en absoluto o que sólo queda un alma. Cosa esta en conformidad con la opinión de quienes suponen que sólo es incorruptible lo que es uno en todos los hombres, ya sea esto el entendimiento agente solamente, como dice Alejandro, o el entendimiento agente y el posible, como dice Averroes.

2.ª La razón formal es causa de la diversidad específica. Pero, si permanecen muchas almas después de corromperse los cuerpos, tendrán que ser diversas; pues así como es igual lo que es uno substancialmente, así también son diversos los que son muchos substancialmente. Pero, en las almas que permanecieren después del cuerpo no puede haber otra diversidad que la formal, porque no están compuestas de materia y forma, como se probó (cc. 50-51) al hablar de la substancia intelectual. Luego conclúyese que son diversas específicamente. Mas, por la corrupción del cuerpo, las almas no cambian de especie, porque todo lo que pasa de una especie a otra se corrompe. De esto, pues, se deduce que antes de separarse del cuerpo ya eran diversas específicamente,

Videtur autem quibusdam rationibus posse probari animas humanas non posse remanere post corpus.

[Numeros addimus.]

1. Si enim animae humanae multiplicantur secundum multiplicationem corporum, ut supra (c. 75) ostensum est, destructis ergo corporibus, non possunt animae in sua multitudine remanere. Unde oportet alterum duorum sequi: aut quod totaliter anima humana esse desinat; aut quod remaneat una tantum. Quod videtur esse secundum opinionem illorum qui ponunt esse incorruptibile solum illud quod est unum in omnibus hominibus: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut Alexander dicit; sive cum agente etiam possibilis, ut dicit Averroes (cf. cc. 73, 70).

2. Amplius. Ratio formalis est causa diversitatis secundum speciem. Sed, si remanent multae animae post corporum corruptionem, oportet eas esse diversas: sicut enim idem est quod est unum secundum substantiam, ita diversa sunt quae sunt multa secundum substantiam. Non potest autem esse in animabus remanentibus post corpus diversitas nisi formalis: non enim sunt compositae ex materia et forma, ut supra (cc. 50, 51) probatum est de omni substantia intellectuali. Relinquitur igitur quod sunt diversae secundum speciem. Non autem per corruptionem corporis mutantur animae ad aliam speciem: quia omne quod mutatur de specie in speciem, corrumpitur. Relinquitur ergo quod etiam antequam essent a corporibus se-

paratae, erant secundum speciem diversae. Composita autem sortiuntur speciem secundum formam. Ergo et individua hominum erant secundum speciem diversa. Quod est inconveniens. Ergo impossibile videtur quod animae humanae multae remaneant post corpora.

3. Adhuc. Videtur omnino esse impossibile, secundum ponentes aeternitatem mundi, ponere quod animae humanae in sua multitudine remaneant post mortem corporis. Si enim mundus est ab aeterno, motus fuit ab aeterno. Ergo et generatio est aeterna. Sed si generatio est aeterna, infiniti homines mortui sunt ante nos. Si ergo animae mortuorum remanent post mortem in sua multitudine, oportet dicere animas infinitas esse nunc in actu hominum prius mortuorum. Hoc autem est impossibile: nam infinitum actu non potest esse in natura. Relinquitur igitur, si mundus est aeternus, quod animae non remaneant multae post mortem.

4. Item. "Quod advenit alicui et discedit ab eo praeter sui corruptionem, advenit ei accidentaliter": haec enim est definitio accidentis[1]. Si ergo anima non corrumpitur corpore abscedente, sequetur quod anima accidentaliter corpori uniatur. Ergo homo est ens per accidens, qui est compositus ex anima et corpore. Et sequetur ulterius quod non sit aliqua species humana: non enim ex his quae coniunguntur per accidens, fit species una; nam "homo albus" non est aliqua species.

5. Amplius. Impossibile est aliquam substantiam esse cuius non sit aliqua operatio. Sed omnis operatio animae finitur cum corpore. Quod quidem patet per inductionem. Nam virtutes animae nutritivae operantur per qualitates corporeas, et per instrumentum corporeum, et in ipsum corpus quod perficitur per animam, quod nutritur et augetur, et ex quo deciditur semen ad generationem. Operationes etiam omnes

[1] PORPHYRII, *Isagoge*, c. 5.

porque los compuestos reciben la especie de su forma. Luego las almas individuales eran diversas específicamente. Esto no es admisible. Por tanto, es imposible que las almas humanas permanezcan multiplicadas después de abandonar los cuerpos.

3.ª Parece totalmente imposible, según los que suponen que el mundo es eterno, suponer que las almas humanas permanezcan multiplicadas después de la muerte del cuerpo. Porque, si el mundo es eterno, también lo es el movimiento. Luego la generación es eterna. Y si la generación es eterna, antes que nosotros murieron infinitos hombres. Luego si las almas de los muertos permanecen multiplicadas, será necesario decir que actualmente hay infinitas almas de hombres que ya murieron. Esto es imposible, porque el infinito en acto no se da en la naturaleza. Luego, en conclusión, si el mundo es eterno, las almas no pueden permanecer multiplicadas después de la muerte.

4.ª "Lo que le adviene al ser y de él se separa, prescindiendo de su corrupción, le adviene accidentalmente"; ésta es la definición de accidente. Luego, si el alma no se corrompe con la separación del cuerpo, síguese que su unión con el cuerpo es accidental, y el hombre es un ser accidental, compuesto de alma y cuerpo. Y, además, síguese también que no hay tal especie humana, porque con uniones accidentales no puede formarse una especie; por ejemplo, "hombre blanco" no es una especie.

5.ª Es imposible que haya una substancia que carezca de operación. Mas todas las operaciones del alma terminan con el cuerpo. Esto se ve por inducción, pues las potencias del alma nutritiva obran mediante cualidades corpóreas e instrumento corpóreo, y en el cuerpo, que por el alma se perfecciona, y que nutre y aumenta, del que se extrae el semen para la generación. Y también las operaciones de todas las potencias que per-

tenecen al alma sensitiva se realizan mediante órganos corporales, pues algunas de ellas se efectúan mediante algún cambio corporal, como son las llamadas pasiones del alma, tales como el amor, el gozo y otras semejantes. Mas el entender, aunque no es una operación ejercida mediante un órgano corpóreo, sin embargo tiene por objeto los fantasmas, que están relacionados con el entender como los colores lo están con la vista; y así como la vista no puede ejercerse sin el color, así también el alma intelectiva no puede entender sin fantasmas. Necesita también el alma para entender de algunas potencias que preparen los fantasmas para que sean inteligibles en acto, a saber, la potencia cogitativa y la memorativa, acerca de las cuales consta que, como son actos de algunos órganos corporales, por los que obran, no pueden permanecer después de desaparecido el cuerpo. Por eso dice Aristóteles que "nunca entiende el alma sin fantasma y que nada entiende sin el entendimiento pasivo", que llama potencia cogitativa, la cual es corruptible. Y por esto dice en el I "Sobre el alma" que "el entender del hombre se corrompe cuando hay corrupción interior", es decir, del fantasma o del entendimiento pasivo. Y en el III "Sobre el alma" dice que después de la muerte "no nos recordaremos" de lo que sabíamos en vida. Así, pues, se ve que después de la muerte ninguna operación del alma permanece. Ni tampoco su substancia, porque ninguna substancia puede estar sin su operación.

[CAPITULO 81.] Vamos a intentar la refutación de estas razones, cuyas conclusiones son falsas, como se demostró en el capítulo anterior. Y en primer lugar hay que saber que las cosas que están necesariamente adaptadas y proporcionadas entre sí reciben simultáneamente la unidad o la multiplicación, cada cual de su correspondiente causa. Luego si el ser de una depende del ser de

potentiarum quae pertinent ad animam sensitivam, complentur per organa corporalia: et quaedam earum complentur cum aliqua transmutatione corporali, sicut quae dicuntur animae passiones, ut amor, gaudium et huiusmodi. Intelligere autem etsi non sit operatio per aliquod organum corporale exercita, tamen obiecta eius sunt phantasmata, quae ita se habent ad ipsam ut colores ad visum: unde, sicut visus non potest videre sine coloribus, ita anima intellectiva non potest intelligere sine phantasmatibus. Indiget etiam anima ad intelligendum virtutibus praeparantibus phantasmata ad hoc quod fiant intelligibilia actu, scilicet virtute cogitativa et memorativa: de quibus constat quod, cum sint actus quorundam organorum corporis per quae operantur, quod non possunt remanere post corpus. Unde et Aristoteles dicit quod "nequaquam sine phantasmate intelligit anima"[2]; et quod "nihil intelligit sine intellectu passivo" (ibid., 5, 2; 430 a), quem vocat virtutem cogitativam, qui est corruptibilis. Et propter hoc dicit in I "De anima" (c. 4, 14; 408 b), quod "intelligere hominis corrumpitur quodam interius corrupto", scilicet phantasmate vel passivo intellectu. Et in III "De anima" (c. 5, 2; 430 a), dicitur quod "non reminiscimur", post mortem, eorum quae scivimus in vita.—Sic igitur patet quod nulla operatio animae potest remanere post mortem. Neque igitur substantia eius manet: cum nulla substantia possit esse absque operatione.

[CAPITULUM 81.] Has autem rationes, quia falsum concludunt, ut ex praemissis (c. praec.) est ostensum, tentandum est solvere. Ac primo sciendum est quod quaecumque oportet esse invicem coaptata et proportionata, simul recipiunt multitudinem vel unitatem, unumquodque ex sua causa. Si igitur esse unius dependeat ab altero, unitas vel multiplicatio eius etiam ex

² III *De anima*, 7, 3; 431 a.

illo dependet: alioquin, ex alia causa extrinseca. Formam igitur et materiam semper oportet esse ad invicem proportionata et quasi naturaliter coaptata: quia proprius actus in propria materia fit. Unde semper oportet quod materia et forma consequantur se invicem in multitudine et unitate. Si igitur esse formae dependet a materia, multiplicatio ipsius a materia dependet, et similiter unitas. Si autem non, erit quidem necessarium multiplicari formam secundum multiplicationem materiae, idest simul cum materia, et proportionem ipsius: non autem ita quod dependeat unitas vel multitudo ipsius formae a materia. Ostensum est autem (c. 68) quod anima humana est forma secundum suum esse a materia non dependens. Unde sequitur quod multiplicantur quidem animae secundum quod multiplicantur corpora, non tamen multiplicatio corporum erit causa multiplicationis animarum. Et ideo non oportet quod, destructis corporibus, cesset pluralitas animarum: ut "prima" ratio concludebat.

Ex quo etiam de facili patet responsio ad "secundam" rationem. Non enim quaelibet formarum diversitas facit diversitatem secundum speciem, sed solum illa quae est secundum principia formalia, vel secundum diversam rationem formae: constat enim quod alia est essentia formae huius ignis et illius, nec tamen est alius ignis neque alia forma secundum speciem. Multitudo igitur animarum a corporibus separatarum consequitur quidem diversitatem formarum secundum substantiam, quia alia est substantia huius animae et illius: non tamen ista diversitas procedit ex diversitate principiorum essentialium ipsius animae, nec est secundum diversam rationem animae: sed est se-

la otra, la unidad o la multiplicación dependerán del mismo; por el contrario, de una causa extrínseca. Ahora bien, la forma y la materia deben estar siempre proporcionadas entre sí y como naturalmente adaptadas, porque el acto propio en su propia materia tiene lugar. De donde la materia y la forma deberán mutuamente conseguir la multiplicación o la unidad. Luego, si el ser de la forma depende de la materia, su multiplicación dependerá de la materia, y también su unidad. Si no depende, entonces será ciertamente necesario multiplicar la forma multiplicando la materia, o sea, simultáneamente y guardando su proporción, pero no de modo que la unidad o multiplicación de la forma dependa de la materia.

Se demostró ya (c. 68) que el alma humana es una forma independiente de la materia en cuanto al ser. De esto se sigue que, si bien las almas se multiplican en realidad multiplicándose los cuerpos, no obstante, la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas. Y, por tanto, no es necesario que, destruídos los cuerpos, cese la pluralidad de almas, como concluía la "primera" razón.

Teniendo esto en cuenta, fácilmente se responde a la "segunda" razón. Porque no es cualquier diversidad de formas la que da origen a la diversidad específica, sino sólo aquella que es según los principios formales o según una diversa razón formal; consta, por ejemplo, que una es la esencia de la forma de este fuego y otra la de aquél, y, sin embargo, específicamente son el mismo fuego y la misma forma. Luego la multitud de almas separadas de los cuerpos es diversa según la diversidad substancial de las formas, porque una es la substancia de esta alma y otra la de aquélla, y, sin embargo, tal diversidad no procede de las diversidades de los principios esenciales del alma ni de su diversa razón formal, sino que obedece a la diversidad

de adaptación de las almas a los cuerpos; porque esta alma está adaptada a este cuerpo, y la otra a aquél, y aquélla al otro, y así todas las demás. Y esta clase de adaptaciones permanecen en las almas al desaparecer los cuerpos, como también permanecen sus propias substancias, porque son independientes de los cuerpos en cuanto al ser. Porque las almas son formas substanciales de los cuerpos; de lo contrario, uniríanse sólo accidentalmente al cuerpo, y así del alma y el cuerpo no resultaría una unión substancial, sino sólo accidental. Además, en cuanto que son formas, deben de estar proporcionadas a los cuerpos. Por donde se ve que tales diversas proporciones permanecen en las almas separadas y, en consecuencia, permanece la pluralidad.

Con ocasión de la "tercera" razón aducida, suponiendo algunos que el mundo era eterno, cayeron en diversas opiniones extraviadas. Pues algunos, acatando en absoluto la conclusión, dijeron que las almas mueren con los cuerpos. Otros dijeron que de todas las almas permanece algo separado, que les es común: el entendimiento agente, según algunos, o éste y el posible, según otros. Otros supusieron que las almas permanecían en su pluralidad después de abandonar los cuerpos, pero, para no verse obligados a admitir las almas en número infinito, dijeron que se unirían a diversos cuerpos después de un tiempo determinado. Y ésta fué la opinión de los discípulos de Platón, de la que hablaremos después (c. 83). Otros, para evitar todo lo anterior, dijeron que no hay inconveniente para que existan actualmente infinitas almas, porque el ser infinito en acto en aquellos que no guardan orden entre sí es ser infinito accidentalmente; y no tuvieron inconveniente en admitirlo. Esta opinión es de Avicena y de Algacel. No podemos saber expresamente qué opinión tuvo Aristóteles acerca de esto, aunque admite expresamente la eternidad del mundo. Sin embargo, la última de las opiniones expuestas está de acuerdo con sus principios. Pues en el III de los "Físicos" y en el I "Sobre el cielo y el mundo" prueba únicamente que el infinito en acto no existe en los cuerpos naturales, pero nada dice con relación a las substancias inmateriales. Y esto no crea ciertamente ninguna dificultad a quienes, negando la eternidad del mundo, profesan la fe católica.

Ni tampoco es necesario que, si el alma permanece después de la destrucción del cuerpo, que estuviera unida a él accidentalmente, como resolvía la "cuarta" razón. Pues tal se define el accidente: "lo que puede estar o no en el sujeto compuesto de materia y forma, prescindiendo de su corrupción". Si esto se refiere a los principios del sujeto compuesto, no es verdadero, porque consta que la materia prima es ingénita e incorruptible, como dice Aristóteles en el I de los "Físicos". Por lo tanto, al desaparecer la forma, ella permanece en su esencia. Y, sin embargo, su unión con la forma no era accidental, sino esencial, pues ambas formaban un solo ser. Pues de esta manera se une el alma al cuerpo, como ya se demostró (c. 68). Luego, aunque permanezca después del cuerpo, únese substancialmente a él, y no accidentalmente. Ahora bien, si la materia prima no permanece en acto después de la desaparición de su forma, de no ser actuada por otra forma, y el alma humana, no obstante, permanece en su propio acto, esto obedece a que el alma humana es forma y acto, mientras que la materia prima es un ser potencial.

Lo propuesto en la "quinta" razón, al decir que ninguna operación puede permanecer en el alma si está separada del cuerpo, es falso, pues permanecen todas las operaciones que no se ejercitan mediante los órganos. Tales son el entender y el querer. No obstante, las que se ejecutan por órganos corpóreos, como son las ope-

cundum diversam commensurationem animarum ad corpora; haec enim anima est commensurata huic corpori et non illi, illa autem alii, et sic de omnibus. Huiusmodi autem commensurationes remanent in animabus etiam pereuntibus corporibus: sicut et ipsae earum substantiae manent, quasi a corporibus secundum esse non dependentes. Sunt enim animae secundum substantias suas formae corporum: alias accidentaliter corpori unirentur, et sic ex anima et corpore non fieret unum per se, sed unum per accidens. Inquantum autem formae sunt, oportet eas esse corporibus commensuratas. Unde patet quod ipsae diversae commensurationes manent in animabus separatis: et per consequens pluralitas.

Occasione autem "tertiae" rationis inductae, aliqui aeternitatem mundi ponentes in diversas opiniones extraneas inciderunt. Quidam enim conclusionem simpliciter concesserunt, dicentes animas humanas cum corporibus penitus interire.—Alii vero dixerunt quod de omnibus animabus remanet aliquid unum separatum quod est omnibus commune: scilicet intellectus agens, secundum quosdam; vel cum eo intellectus possibilis, secundum alios. Alii autem posuerunt animas in sua multitudine post corpora remanere: sed, ne cogerentur animarum ponere infinitatem, dixerunt easdem animas diversis corporibus uniri post determinatum tempus. Et haec fuit Platonicorum opinio, de qua infra (c. 83) agetur.—Quidam vero, omnia praedicta vitantes, dixerunt non esse inconveniens animas separatas actu existere infinitas. Esse enim infinitum actu in his quae non habent ad invicem ordinem, est esse infinitum per accidens: quod ponere non reputant inconveniens. Et est positio Avicennae et Algazelis.—Quid autem horum Aristoteles senserit, ab eo expresse non invenitur: cum tamen expresse mundi aeternitatem ponat. Ultima tamen praedictarum opinionum principiis ab eo positis non repugnat. Nam in III "Phys." (5, 13 sqq.; 205 a) et in I "Caeli et mundi" (5 sqq.; 271 b), probat non esse infinitum actu in corporibus naturalibus, non autem in substantiis immaterialibus.—Certum tamen est circa hoc nullam difficultatem pati Catholicae fidei professores, qui aeternitatem mundi non ponunt.

Non est etiam necessarium quod, si anima manet corpore destructo, quod fuerit ei accidentaliter unita: ut "quarta" ratio concludebat. Accidens enim describitur: "quod potest adesse et abesse praeter corruptionem subiecti compositi ex materia et forma". Si autem referatur ad principia subiecti compositi, verum non invenitur. Constat enim materiam primam ingenitam et incorruptibilem esse: ut probat Aristoteles in I "Physicorum" (c. 9, 4; 192 a). Unde, recedente forma, manet in sua essentia. Non tamen forma accidentaliter ei uniebatur, sed essentialiter: uniebatur enim ei secundum esse unum. Similiter autem anima unitur corpori secundum esse unum, ut supra (c. 68) ostensum est. Unde, licet maneat post corpus, substantialiter ei unitur, non accidentaliter.—Quod autem materia prima non remanet actu post formam nisi secundum actum alterius formae, anima autem humana manet in actu eodem, ex hoc contingit quod anima humana est forma et actus, materia autem prima potentia ens.

Quod autem "quinta" ratio proponebat, nullam operationem posse remanere in anima si a corpore separetur, dicimus esse falsum: manent enim operationes illae quae per organa non exercentur. Huiusmodi autem sunt intelligere et velle. Quae autem per organa corporea exercentur, sicut sunt operationes potentia-

raciones de las potencias nutritivas y sensitivas, éstas no permanecen.

Además, debe saberse que el alma no entiende del mismo modo cuando está separada del cuerpo que cuando está unida, pues tiene diverso modo de ser. "Porque cada cual obra en consonancia con su ser". En realidad, aunque el ser del alma no dependa en absoluto del cuerpo, sin embargo, cuando ambos están unidos, el cuerpo sírvele de envoltura y es su propio sujeto recipiente. De ahí que su propia operación, que es el entender, aunque no depende del cuerpo, pues prescinde de órgano corpóreo, tiene, no obstante, su objeto en el cuerpo, o sea, el fantasma. Por eso, mientras el alma está en el cuerpo, no puede entender sin fantasma, como tampoco recordar si no es por las potencias cogitativa y memorativa, en las cuales se preparan los fantasmas, como consta por lo ya dicho. Y por eso esta manera de entender y la similar de recordar, destruido el cuerpo, desaparecen. Pero el ser del alma separada excluye el cuerpo. Luego tampoco su operación, que es el entender, se ejercerá en atención a los objetos existentes en los órganos corpóreos, que son los fantasmas; por el contrario, entenderá por sí misma, a la manera de las substancias que en su ser son absolutamente separadas de los cuerpos, de las cuales hablaremos luego. Y de éstas, pues son superiores, podrá recibir con abundancia cierta influencia para conocer más perfectamente. Un ejemplo de esto se ve en los jóvenes, pues el alma, cuando deja de ocuparse del propio cuerpo, se convierte en más hábil para entender lo más alto; por esto, la virtud de la templanza, que distrae al alma de las delectaciones corporales, convierte principalmente a los hombres en más aptos para entender.—Otro ejemplo: También los hombres al dormir, no usando de los sentidos, si no están impedidos por perturbación alguna a causa de los humores o flatos, perciben, bajo la influencia de agen-

rum nutritivae et sensitivae, non manent.

Sciendum tamen est quod alio modo intelligit anima separata a corpore et corpori unita, sicut et alio modo est: unumquodque enim secundum hoc agit secundum quod est. Esse quidem animae humanae dum est corpori unita, etsi sit absolutum a corpore non dependens, tamen stramentum quoddam ipsius et subiectum ipsum recipiens est corpus. Unde et consequenter operatio propria eius, quae est intelligere, etsi non dependeat a corpore quasi per organum corporale exercita, habet tamen obiectum in corpore, scilicet phantasma. Unde, quandiu est anima in corpore, non potest intelligere sine phantasmate: nec etiam reminisci nisi per virtutem cogitativam et memorativam, per quam phantasmata praeparantur, ut ex dictis (hic supra) patet. Et propter hoc intelligere, quantum ad hunc modum, et similiter reminisci, destruitur corpore destructo. Esse vero separatae animae est ipsi soli absque corpore. Unde nec eius operatio, quae est intelligere, explebitur per respectum ad aliqua obiecta in corporeis organis existentia, quae sunt phantasmata: sed intelliget per seipsam, ad modum substantiarum quae sunt totaliter secundum esse a corporibus separatae, de quibus infra (c. 96 sqq.) agetur. A quibus etiam, tanquam a superioribus, uberius influentiam recipere poterit ad perfectius intelligendum.—Cuius signum etiam in iuvenibus apparet. Nam anima, quando impeditur ab occupatione circa corpus proprium, redditur habilior ad intelligendum aliqua altiora: unde et virtus temperantiae, quae a corporeis delectationibus retrahit animam, praecipue facit homines ad intelligendum aptos.—Homines etiam dormientes, quando corporeis sensibus non utuntur, nec est aliqua perturbatio humorum aut fumositatum impediens, percipiunt de

futuris, ex superiorum impressione, aliqua quae modum ratiocinationis humanae excedunt. Et hoc multo magis accidit in syncopizantibus et exstasim passis: quanto magis fit retractio a corporeis sensibus. Nec immerito hoc accidit. Quia, cum anima humana, ut supra (c. 68) ostensum est, sit in confinio corporum et incorporearum substantiarum, "quasi in horizonte existens aeternitatis et temporis", recedens ab infimo, appropinquat ad summum. Unde et, quando totaliter erit a corpore separata, perfecte assimilabitur substantiis separatis quantum ad modum intelligendi, et abunde influentiam eorum recipiet.

Sic igitur, etsi intelligere nostrum secundum modum praesentis vitae, corrupto corpore corrumpatur, succedet tamen alius modus intelligendi altior.

Reminisci autem, cum sit actus per corporeum organum exercitus, ut in libro "De memoria et reminiscentia" (c. 2; 451 a) Aristoteles probat, non poterit post corpus in anima remanere: nisi "reminisci" aequivoce sumatur pro intelligentia eorum quae quis prius novit; quam oportet animae separatae adesse etiam eorum quae novit in vita, cum species intelligibiles in intellectu possibili indelebiliter recipiantur, ut supra (c. 74) ostensum est.

Circa alias vero animae operationes, sicut est amare, gaudere, et alia huiusmodi, est aequivocatio cavenda. Nam quandoque sumuntur ut sunt animae passiones. Et sic sunt actus sensibilis appetitus secundum concupiscibilem vel irascibilem cum aliqua permutatione corporali. Et sic in anima manere non possunt post mortem: ut Aristoteles probat in libro "De anima" (l. 1, 4, 13, 14; 408 b).—Sumuntur autem quandoque pro simplici actu voluntatis, qui est absque passione. Unde Aristoteles dicit, in VII "Ethic." (c. 14, 8; 1154 b), quod "Deus una simplici operatione

tes superiores, ciertas cosas futuras que exceden el alcance de la razón humana. Y este fenómeno se da sobre todo en los que sufren síncopes y éxtasis, cuanto mayor es el alejamiento de los sentidos corporales. Y esto no sucede sin razón. Porque, como el alma humana está situada en el confín de los cuerpos y de las substancias incorpóreas, "como existentes en el horizonte de la eternidad y del tiempo", apartándose de lo ínfimo se acerca a lo supremo. Por esto, cuando está totalmente separada del cuerpo, se asemejará perfectamente a las substancias separadas en el modo de entender y con abundancia recibirá su influencia.

Así, pues, aunque nuestro entender en el presente estado de vida, corrompido el cuerpo, se corrompa, no obstante será reemplazado por otro más alto modo de entender.

Pero como el recordar es un acto ejecutado por un órgano corpóreo, como lo prueba Aristóteles en el libro "Sobre la memoria y la reminiscencia", no podrá perdurar en el alma tras la desaparición del cuerpo, a no ser que "recordar" equivalga equívocamente a conocimiento de aquello que uno conoció antes; y este conocimiento de lo que en vida conoció necesariamente ha de estar en el alma separada, porque las especies inteligibles se reciben en el entendimiento posible indeleblemente, como ya se dijo (c. 74).

Acerca de las otras operaciones del alma, como amar, gozar y otras semejantes, hay que precaverse de una posible equivocación. Pues unas veces se toman como pasiones del alma, y entonces son actos del apetito sensitivo, concupiscible o irascible, acompañados de un cambio corporal. De esta manera no pueden permanecer en el alma después de la muerte, como lo prueba Aristóteles en el libro "Sobre el alma". Mas otras veces se toman como simples actos de la voluntad, carentes de pasión. Por eso dice Aristóteles, en el VII de los "Eticos", que "Dios goza de

una simple operación"; y en el X, que en la contemplación de la sabiduría hay un "goce admirable"; y en el VIII distingue "el amor de amistad del amor pasional". Y como la voluntad es una potencia que prescinde de órgano, igual que el entendimiento, es indudable, pues, que tales cosas, como son actos de la voluntad, permanecerán en el alma separada. De esta manera, atendiendo a las razones expuestas, no puede sacarse la conclusión de que el alma humana es mortal.

gaudet"; et in X (c. 7, 3; 1177 a), quod in contemplatione sapientiae est "delectatio admirabilis"; et in VIII (c. 5, 5; 1157 b), "amorem amicitiae" ab "amatione", quae est passio, distinguit. Cum vero voluntas sit potentia non utens organo, sicut nec intellectus, palam est huiusmodi, secundum quod sunt actus voluntatis, in anima separata remanere.

Sic igitur ex praedictis rationibus concludi non potest animam hominis esse mortalem.

CAPITULUM LXXXII

Quod animae brutorum animalium non sunt immortales

CAPITULO LXXXII

Las almas de los animales brutos no son inmortales

Todo lo dicho demuestra evidentemente que las almas de los brutos no son inmortales.

Ya se declaró (cc. 66-67) que ninguna operación de la parte sensitiva puede realizarse sin el cuerpo. En las almas de los brutos no puede hallarse operación alguna superior a las operaciones de la parte sensitiva, porque ni entienden ni razonan. Lo evidencia el hecho de que todos los animales de una misma especie obran del mismo modo, como movidos por la naturaleza y sin valerse de artificios; así, toda golondrina hace un nido igual, y toda araña, igual tela. Luego ninguna operación del alma de los brutos puede realizarse sin el cuerpo. Y como toda substancia tiene su propia operación, el alma del bruto no podrá estar sin el cuerpo. Luego, pereciendo el cuerpo, también perece ella.

Toda forma separada de la materia es entendida en acto; pues de este modo hace el entendimiento agente las especies inteligibles en acto, es decir, cuando las abstrae de la materia, como consta por lo dicho (ca-

Ex his autem quae dicta sunt, evidenter ostenditur brutorum animas non esse immortales.

Iam enim ostensum est (cc. 66, 67) quod nulla operatio sensitivae partis esse sine corpore potest. In animabus autem brutorum non est invenire aliquam operationem superiorem operationibus sensitivae partis: non enim intelligunt neque ratiocinantur. Quod ex hoc apparet, quia omnia animalia eiusdem speciei similiter operantur, quasi a natura motae et non ex arte operantes: omnis enim hirundo similiter facit nidum, et omnis aranea similiter telam. Nulla igitur est operatio animae brutorum quae possit esse sine corpore. Cum igitur omnis substantia aliquam operationem habeat, non poterit anima bruti absque corpore esse. Ergo, pereunte corpore, perit.

Item. Omnis forma separata a materia est intellecta in actu: sic enim intellectus agens facit species intelligibiles actu, inquantum abstrahit eas, ut ex supra (c. 77)

dictis patet. Sed, si anima bruti manet corrupto corpore, erit forma a materia separata. Ergo erit forma intellecta in actu. Sed "in separatis a materia idem est intelligens et intellectum", ut Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 4, 12; 430 a). Ergo anima bruti, si post corpus manet, erit intellectualis. Quod est impossibile.

Adhuc. In qualibet re quae potest pertingere ad aliquam perfectionem, invenitur naturalis appetitus illius perfectionis: "bonum enim est quod omnia appetunt [1], ita tamen quod "unumquodque proprium bonum [2]. In brutis autem non invenitur aliquis appetitus ad esse perpetuum, nisi ut perpetuentur secundum speciem, inquantum in eis invenitur appetitus generationis, per quam species perpetuatur, qui quidem invenitur et in plantis et in rebus inanimatis: non autem quantum ad proprium appetitum animalis inquantum est animal, qui est appetitus apprehensionem consequens. Nam, cum anima sensitiva non apprehendat nisi hic et nunc, impossibile est quod apprehendat esse perpetuum. Neque ergo appetit appetitu animali. Non est igitur anima bruti capax perpetui esse.

Amplius. Cum "delectationes operationes perficiant", ut patet per Aristotelem in X "Ethic." (c. 4, 6; 1174 b), ad hoc ordinatur operatio cuiuslibet rei sicut in finem in quo sua delectatio figitur. Delectationes autem brutorum animalium omnes referuntur ad conservantia corpus: non enim delectantur in sonis, odoribus et aspectibus, nisi secundum quod sunt indicativa ciborum vel venereorum, circa quae est omnis eorum delectatio. Tota igitur operatio eorum ordinatur ad conservationem esse corporei sicut in finem. Non igitur est eis aliquod esse absque corpore.

Huic autem sententiae doctrina Catholicae fidei concordat. Dicitur enim Gen. 9 (cf. v. 4,5; Lev. 17,14), de anima bruti. "Anima

pítulo 77). Si, pues, el alma del bruto permanece, corrompido el cuerpo, será una forma separada de la materia. Y, en consecuencia, una forma entendida en acto. Y como "en los seres separados de la materia el inteligente y lo entendido son una misma cosa", como dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", por consiguiente, el alma del bruto, si después del cuerpo permanece, será intelectual, que es cosa imposible.

En cualquier cosa capacitada para alcanzar cierta perfección se encuentra el apetito natural de dicha perfección, pues "el bien es lo que todos apetecen", pero en este sentido: que "cada cual apetece su propio bien". En los brutos no existe apetito alguno del ser perpetuo, salvo el de la perpetuidad de la especie, dado que se encuentra en ellos el apetito procreador que perpetúa la especie; y no sólo en ellos, sino incluso en las plantas y en los seres inanimados, aunque en estos últimos sin la característica de apetito animal tal, que es el apetito derivado de la aprehensión. Y como el alma sensitiva sólo aprehende lo concreto y presente, es imposible que apetezca el ser perpetuo, ni siquiera con apetito animal. Luego el alma del bruto no es capaz del ser perpetuo.

Como "las delectaciones perfeccionan las operaciones", según consta en el X de los "Eticos" de Aristóteles, la operación de cualquier cosa se ordena como al fin a aquello en que su delectación se concreta. Las delectaciones de los animales brutos se ordenan todas a la conservación del cuerpo, pues no se deleitan con los sonidos ni con los olores y miradas sino en cuanto son indicios de los alimentos y de la sensualidad, objetivos exclusivos de todos sus deseos. Luego su operación está ordenada, como al fin, a la conservación del ser corporal. Luego fuera de éste no hay en ellos otro ser.

La doctrina de la fe católica está en conformidad con esta sentencia. Dícese en el Génesis, c. 9, del alma

---

[1] I *Ethic.*, 1, 1; 1094 a.
[2] VIII *Eth.*, 2, 2; 1155 b.

del bruto: "Su alma está en la sangre"; como si dijera, "su ser depende de la permanencia de la sangre". Y en el libro de "Los dogmas eclesiásticos": "Decimos que solamente el hombre tiene alma substancial", o sea, que vive "por sí"; mas "las almas de los brutos perecen con sus cuerpos".

Aristóteles también, en el II "Sobre el alma", dice que "la parte intelectiva del alma se diferencia de las otras como lo incorruptible de lo corruptible".

Con esto se excluye la opinión de Platón, quien dijo que las almas de los brutos son inmortales.

Sin embargo, parece que pudiera probarse que las almas de los brutos son inmortales. Quien puede obrar por sí e independientemente es por sí subsistente. Es así que en los brutos hay una operación del alma sensitiva que en su ejecución no precisa del cuerpo, cual es el "mover"; porque el que mueve está compuesto de estas dos cosas, el motor y lo movido; y como el cuerpo es movido por el alma, el alma será el motor. Luego, es por sí subsistente. Por tanto, aunque el cuerpo se corrompa, no podrá corromperse accidentalmente, pues sólo se corrompen accidentalmente los que no son subsistentes. Y substancialmente no puede corromperse, porque no tiene contrarios ni de ellos se compone. Luego dedúcese que es absolutamente incorruptible.

A esto parecía reducirse el argumento con que Platón probaba que "toda alma es inmortal", porque "el alma se mueve a sí misma", y todo lo que se mueve a sí mismo debe ser inmortal. Pues el cuerpo no muere mientras no se separa aquello que le mueve, y nadie puede separarse de sí mismo. De donde se sigue, según él, que lo que se mueve a sí mismo no puede morir. Y así resolvía que toda alma motora, incluso la de los brutos, era inmortal. Y éste es el enlace natural de esta razón con la primera, porque como, según Platón, nada se mueve si no

illius in sanguine est": quasi dicat: "Ex sanguinis permanentia esse illius dependet". Et in libro "De ecclesiasticis dogmatibus" (cc. 16, 17): "Solum hominem dicimus animam substantivam habere", idest per se vitalem: "brutorum animas cum corporibus interire".

Aristoteles etiam, in II "De anima" (c. 2, 9; 413 b), dicit quod "intellectiva pars animae separatur ab aliis sicut incorruptibile a corruptibili".

Per hoc autem excluditur positio Platonis, qui posuit etiam brutorum animas immortales [3].

Videtur tamen posse probari brutorum animas esse immortales. Cuius enim est aliqua operatio per se separatim, et ipsum est per se subsistens. Sed animae sensitivae in brutis est aliqua operatio per se in qua non communicat corpus, scilicet "movere": nam movens componitur ex duobus, quorum unum est movens et alterum est motum; unde, cum corpus sit motum, relinquitur quod anima sola sit movens. Ergo est per se subsistens. Non igitur potest per accidens corrumpi, corpore corrupto: illa enim solum per accidens corrumpuntur quae per se non habent esse. Per se autem non potest corrumpi: cum neque contrarium habeat, neque sit ex contrariis composita. Relinquitur igitur quod sit omnino incorruptibilis.

Ad hoc etiam videbatur redire Platonis ratio qua probabat "omnem animam esse immortalem [4]: quia scilicet "anima est movens seipsum"; omne autem movens seipsum oportet esse immortale. Corpus enim non moritur nisi abscedente eo a quo movebatur; idem autem a seipso non potest discedere; unde sequitur, secundum ipsum, quod movens seipsum non possit mori. Et sic relinquebatur quod anima omnis motiva esset immortalis, etiam brutorum.—Ideo autem hanc rationem in idem redire diximus cum praemissa, quia cum, secundum Platonis positionem, nihil

[3] Cf. *Phaedo*, XXIII, XXXV et l. c. infra.
[4] *Phaedus*, XXIV.

moveat nisi motum, illud quod est seipsum movens, est per seipsum motivum, et sic habet aliquam operationem per se.

Non solum autem in movendo, sed etiam in sentiendo ponebat Plato animam sensitivam propriam operationem habere [5]. Dicebat enim quod sentire est motus quidam ipsius animae sentientis: et ipsa, sic mota, movebat corpus ad sentiendum [6]. Unde, definiens sensum, dicebat quod est "motus animae per corpus" [7].

Haec autem quae dicta sunt, patet esse falsa. Non enim sentire est movere, sed magis moveri: nam ex potentia sentiente fit animal actu sentiens per sensibilia, a quibus sensus immutantur. Non autem potest dici similiter sensum pati a sensibili sicut patitur intellectus ab intelligibili, ut sic sentire possit esse operatio animae absque corporeo instrumento, sicut est intelligere: nam intellectus apprehendit res in abstractione a materia et materialibus conditionibus, quae sunt individuationis principia; non autem sensus. Quod exinde apparet quia sensus est particularium, intellectus vero universalium. Unde patet quod sensus patiuntur a rebus secundum quod sunt in materia: non autem intellectus, sed secundum quod sunt abstractae. Passio igitur intellectus est absque materia corporali, non autem passio sensus.

Adhuc. Diversi sensus sunt susceptivi diversorum sensibilium: sicut visus colorum, auditus sonorum. Haec autem diversitas manifeste ex dispositione diversa organorum contingit: nam organum visus oportet esse in potentia ad omnes colores, organum auditus ad omnes sonos. Si autem haec receptio fieret absque organo corporali, eadem potentia esset omnium sensibilium susceptiva: nam virtus immaterialis se habet aequaliter, quantum de se est, ad omnes huiusmodi qualita-

es movido, lo que se mueve a sí mismo es motor en sí, y por esto tiene una operación propia.

Y no sólo para moverse, sino también para sentir atribuía Platón al alma sensitiva una operación propia. Porque decía que sentir es cierto movimiento del alma que siente; y ella, movida de este modo, movía al cuerpo para sentir. Por esto, al definir el sentido, decía que es "un movimiento del alma a través del cuerpo".

Es evidente que estas cosas que hemos dicho son falsas. Porque sentir, más que mover, es ser movido; pues, por la potencia que siente, siente actualmente el animal los sensibles que alteran sus sentidos. Mas no puede decir que el sentido es afectado por el sensible de igual manera que el entendimiento es afectado por el inteligible, sacando de esto que sentir pudiera ser una operación del alma sin instrumento corpóreo, como lo es el entender; porque el entendimiento aprehende las cosas hecha ya la abstracción de la materia y de las condiciones materiales, que son principios de individuación; pero el sentido, no. Lo que manifiesta esta razón: porque el sentido versa sobre cosas particulares, mas el entendimiento sobre universales. Por donde se ve que los sentidos son afectados por las cosas tal cual éstas se encuentran en la materia; el entendimiento, sin embargo, en cuanto están abstraídas. Luego el entendimiento puede ser afectado sin materia corporal, no así el sentido.

Los sentidos diversos son recipientes de diversos sensibles: la vista, de los colores, y el oído, de los sonidos. Y esta diversidad obedece claramente a la diversa disposición de los órganos; porque el órgano de la vista debe estar en potencia para recibir todos los colores, y el órgano del oído, para todos los sonidos. Pero, si la recepción se hiciese sin órgano corpóreo, una sola potencia sería el recipiente de todos los sensibles; porque la potencia inmaterial está de sí

[5] Cf. *Theaetet.*, XXX.
[6] Cf. *Phileb.*, XIX; *Leges*, X, 896.
[7] Cf. *Timaeus*, 43.

igualmente dispuesta para recibir todas las cualidades. Por eso, el entender, como no precisa de órgano corpóreo, conoce todo lo sensible. Luego el sentir no se realiza sin órgano corpóreo.

El sentido se estraga por los sensibles excesivos; mas el entendimiento no, porque "el que entiende lo más inteligible, no menos, sino mejor, podrá especular lo demás". Luego no afecta del mismo modo el sensible al sentido que el inteligible al entendimiento. Porque el entendimiento es afectado sin mediar órgano corporal; mas el sentido lo es a través de un órgano corpóreo, desapareciendo su recíproca armonía a causa de sensibles excesivos.

A juzgar por las apariencias de los cuerpos, parece cierto lo que dijo Platón: que "el alma se mueve a sí misma". Pues ningún cuerpo se mueve, al parecer, si no es movido. De esto dedujo Platón que todo lo que se mueve es movido. Y como no vale llegar hasta el infinito para explicar que lo movido se mueve por otro, estableció en cada orden un primer motor que a sí mismo se mueve. Y de esto se seguía que el alma, primer motor de los motores animados, era algo que a sí mismo se mueve.

Dos razones demuestran claramente la falsedad del argumento. Primera, porque ya se probó (l. 1, c. 13) que todo lo que se mueve por sí es cuerpo. Luego, como el alma no es cuerpo, es imposible que se mueva por sí misma, a no ser accidentalmente.

Segunda, porque lo que se mueve, en cuanto tal, está en acto, y lo movido, como tal, está en potencia; y como nada puede estar simultáneamente en acto y potencia en referencia a una misma cosa, es imposible que sea a la vez motor y movido; será necesario, pues, que lo que se mueve a sí mismo tenga una parte que mueva y otra movida. Y de esta manera se dice que el animal se mueve a sí mismo, porque el alma es el motor y el cuerpo el movido. Pero

tes; unde intellectus, qui non utitur organo corporali, omnia sensibilia cognoscit. Sentire igitur non fit absque organo corporeo.

Praeterea. Sensus corrumpitur ab excellentia sensibilium: non autem intellectus, quia "qui intelligit altiora intelligibilium, non minus poterit alia speculari, sed magis". Alterius igitur generis est passio sensus a sensibili, et intellectus ab intelligibili. Intellectus quidem passio fit absque organo corporali: passio vero sensus cum organo corporali, cuius harmonia solvitur per sensibilium excellentiam.

Quod autem Plato dixit, "animam esse moventem seipsam", certum esse videtur ex hoc quod circa corpora apparet. Nullum enim corpus videtur movere nisi sit motum. Unde Plato ponebat omne movens moveri. Et quia non itur in infinitum ut unumquodque motum ab alio moveatur, ponebat primum movens in unoquoque ordine movere seipsum. Et ex hoc sequebatur animam, quae est primum movens in motibus animalium, esse aliquod movens seipsum.

Hoc autem patet esse falsum, dupliciter. Primo quidem, quia probatum est (l. 1, c. 3) quod omne quod movetur per se, est corpus. Unde, cum anima non sit corpus, impossibile est ipsam moveri nisi per accidens.

Secundo quia, cum movens inquantum huiusmodi sit actu, motum autem inquantum huiusmodi sit in potentia; nihil autem potest esse secundum idem actu et potentia: impossibile erit quod idem secundum idem sit movens et motum, sed oportet, si aliquid dicitur movens seipsum, quod una pars eius sit movens et alia pars sit mota. Et hoc modo dicitur animal movere seipsum: quia anima est movens, et corpus, est motum. Sed quia Plato animam non ponebat esse corpus, licet

uteretur nomine "motus", qui proprie corporum est, non tamen de hoc motu proprie dicto intelligebat, sed accipiebat motum communius pro qualibet operatione: prout etiam Aristoteles dicit, in III "De anima" (c. 7, 1, 2; 431 a), quod "sentire et intelligere sunt motus quidam". Sic autem motus non est actus existentis in potentia, sed actus perfecti. Unde, cum dicebat animam movere seipsam, intendebat per hoc dicere quod ipsa operatur absque adminiculo corporis, e contrario ei quod accidit in aliis formis, quae non agunt absque materia: non enim calor calefacit separatim, sed calidum. Ex quo volebat concludere omnem animam motivam esse immortalem: nam quod per se habet operationem, et per se existentiam habere potest.

Sed iam ostensum est quod operatio animae brutalis, quae est "sentire", non potest esse sine corpore. Multo autem magis hoc apparet in operatione eius quod est "appetere". Nam omnia quae ad appetitum sensitivae partis pertinent, manifeste cum transmutatione aliqua corporis fiunt: unde et "passiones" animae dicuntur.

Ex quibus sequitur quod nec ipsum "movere" sit operatio animae sensitivae absque organo. Non enim movet anima brutalis nisi per sensum et appetitum. Nam virtus quae dicitur "exequens motum", facit membra esse obedientia imperio appetitus: unde magis sunt virtutes perficientes corpus ad moveri, quam virtutes moventes.

Sic igitur patet quod nulla operatio animae brutalis potest esse absque corpore. Ex quo de necessitate concludi potest quod anima brutalis cum corpore intereat.

como Platón no dió al alma ser corporal, aunque usó de la palabra "movimiento", que es propio de los cuerpos, no se refería al movimiento propiamente dicho, sino que lo tomó en la acepción común de operación, al igual que Aristóteles cuando, en el III "Sobre el alma", dice que "sentir y entender son ciertos movimientos". En este sentido, el movimiento no es el acto de lo que se halla en potencia, sino el acto de lo perfecto. Luego, cuando dijo que el alma se mueve a sí misma, intentaba decir con esto que obra sin la ayuda del cuerpo, contrariamente a lo que sucede con otras formas que no obran sin su materia; "así, el calor no opera aisladamente, sino que calienta lo cálido". Y de esto quería deducir que toda alma que mueve es inmortal, porque quien obra por sí e independientemente puede tener existencia propia.

Pero ya se demostró que la operación del alma del bruto, que es "sentir", no puede ejecutarse sin el cuerpo. Y esto se ve mejor en su otra operación, o sea, la del "apetito". Pues cuantas cosas pertenecen al apetito de su parte sensitiva producen a las claras una transformación corporal; por esto se llaman "pasiones" del alma.

De esto se sigue que tampoco el "mover" es operación del alma sensitiva, que prescinde de órgano. Porque el alma del bruto no se mueve sino a través del sentido y del apetito. Pues la facultad que se llama "ejecutora del movimiento" hace que los miembros obedezcan al impulso del apetito. Luego más que potencias que mueven son potencias que perfeccionan al cuerpo para moverse.

Así, pues, es evidente que ninguna operación del alma del bruto puede prescindir del cuerpo. Y de esto necesariamente se deduce que el alma del bruto muere con el cuerpo.

CAPITULUM LXXXIII
Quod anima humana incipiat cum corpore

CAPITULO LXXXIII
El alma humana comienza a existir con el cuerpo

Mas porque vemos que son las mismas las cosas que comienzan y acaban, puede alguien pensar que, como el alma humana no deja de existir, no tuvo comienzo, sino que ha existido siempre. Lo que realmente parece se puede probar por las razones siguientes:

1. Lo que, en efecto, nunca deja de existir, tiene poder para existir siempre. Y de lo que tiene capacidad para existir siempre, nunca será verdad decir que "no existe", porque su duración es tan amplia como su capacidad de existir. Mas lo que comienza a existir es cierto decir que alguna vez "no existe". Luego lo que nunca dejará de ser ninguna vez comenzará a existir.

2. La verdad de los inteligibles, del mismo modo que no puede corromperse, así también, en cuanto está de su parte, es eterna, es necesaria; ahora bien, todo lo que es necesario es eterno, porque es necesario que exista aquello cuya no existencia repugna. Pero mediante la incorruptibilidad de la verdad inteligible se declara ser el alma incorruptible, por lo que se refiere a su existencia. Por igual razón, pues, de la eternidad de lo incorruptible se puede probar la eternidad del alma.

3. No es perfecto aquello que carece de muchas de sus partes principales. Por otra parte, es evidente que son las substancias intelectuales las partes más importantes del universo, en cuyo género, como se probó antes, están las almas humanas (c. 68). Por lo tanto, si cada día empiezan a existir tantas almas cuantos son los hombres que nacen, es evidente que cada día se añaden al

Sed quia eaedem res inveniuntur et esse incipere et finem essendi habere, potest alicui videri quod ex quo anima humana finem essendi non habet, quod nec principium essendi habuerit, sed fuerit semper. Quod quidem videtur his rationibus posse probari.

[*Numeros addimus ex c. seq.*]

1. Nam illud quod nunquam esse desinet, habet virtutem ut sit semper. Quod autem habet virtutem ut sit semper nunquam de eo verum est dicere "non esse": quia quantum se extendit virtus essendi, tantum res durat in esse. Omne autem quod incoepit esse, est aliquando verum dicere "non esse". Quod igitur nunquam desinet esse, nec esse aliquando incipiet.

2. Adhuc. Veritas intelligibilium, sicut est incorruptibilis, ita, quantum est de se, est aeterna: est enim necessaria; omne autem necessarium est aeternum, quia quod necesse est esse, impossibile est non esse. Ex incorruptibilitate autem veritatis intelligibilis ostenditur anima secundum esse incorruptibilis. Pari ergo ratione, ex eius aeternitate potest probari animae aeternitas.

3. Amplius. Illud non est perfectum cui plurimae suarum principalium partium desunt. Patet autem principales partes universi esse intellectuales substantias, in quarum genere ostensum est supra (c. 68) esse animas humanas. Si igitur quotidie de novo tot animae humanae esse incipiant quot homines nascuntur, patet quotidie universo plurimas

principalium partium addi, et plurimas ei deesse. Sequitur igitur universum esse imperfectum. Quod est impossibile.

4. Adhuc etiam quidam argumentantur ex auctoritate Sacrae Scripturae. Dicitur enim Gen. 1 (al. c. 2, v. 2), quod "Deus die septimo complevit opus suum quod fecerat, et requievit ab omni opere quod patrarat". Hoc autem non esset si quotidie novas animas faceret. Non igitur de novo animae humanae esse incipiunt, sed a principio mundi fuerunt.

Propter has ergo et similes rationes quidam, aeternitatem mundi ponentes, dixerunt animam humanam, sicut est incorruptibilis, ita et ab aeterno fuisse. Unde qui posuerunt animas humanas in sui multitudine esse immortales, scilicet Platonici, posuerunt easdem ab aeterno fuisse, et nunc quidem corporibus uniri, nunc autem a corporibus absolvi, hac vicissitudine secundum determinata annorum curricula observata [1].—Qui vero posuerunt animas humanas esse immortales secundum aliquid unum quod ex omnibus hominibus manet post mortem, posuerunt hoc ipsum unum ab aeterno fuisse: sive hoc sit intellectus agens tantum, ut posuit Alexander; sive, cum eo, etiam intellectus possibilis, ut posuit Averroes (cf. c. 80 init.).—Hoc etiam videntur sonare et Aristotelis verba: nam, de intellectu loquens, dicit ipsum non solum incorruptibilem, sed etiam "perpetuum esse" [2].

Quidam vero Catholicam fidem profitentes, Platonicorum doctrinis imbuti, viam mediam tenuerunt. Quia enim, secundum fidem Catholicam, nihil est aeternum praeter Deum, humanas quidem animas aeternas non posuerunt,

[1] Cf. *Timaeus*, 42 b, c; *Phaedrus*, XXVIII, XXIX.
[2] III *De anima*, 5, 2; 430 a.

universo muchas partes principales, faltándole todavía muchas. Luego hay que concluir que es imperfecto el universo. Y esto es imposible.

4. Algunos argumentan también con la autoridad de la Sagrada Escritura. Se dice, en efecto, en el Génesis, "que Dios completó su obra en el séptimo día y descansó de todo lo que hiciera". Pero esto no sería verdad si Dios hiciese cada día nuevas almas. En consecuencia, no reciben la existencia actualmente nuevas almas humanas, sino que existen ya desde el principio del mundo.

Por estas y otras razones semejantes, algunos, dando por supuesta la eternidad del mundo, afirmaron que el alma humana, así como es incorruptible, del mismo modo existió desde el principio del mundo. De aquí que quienes, como los platónicos, enseñaron que las almas humanas son en su multitud inmortales, afirmaron que éstas existieron desde siempre y que ora se unen a los cuerpos, ora se separan de ellos, guardándose en esta alternativa un determinado período de años.

Sin embargo, los que dicen que las almas humanas son inmortales conforme a una cierta unidad procedente de cierta unidad común a todos los hombres que permanece después de la muerte, afirmaron que esta unidad permanente existió desde siempre y que es, o solamente el entendimiento agente, como afirmó Alejandro, o que, además del agente, es también el entendimiento posible, como enseñó Averroes. Esto mismo parecen significar también las palabras de Aristóteles; en efecto, hablando él mismo del entendimiento, dice que es no solamente incorruptible, sino también "perpetuo".

No obstante esto, algunos de los que profesan la fe católica, influenciados por las doctrinas platónicas, conservaron una posición media. Porque si, según la fe católica, nada hay que sea eterno fuera de Dios, no defendieron ellos la eternidad de las

almas humanas, pero dijeron que ellas o fueron creadas con el mundo visible o antes que el mismo; pero, a pesar de ello, son de nuevo ligadas a los cuerpos. Entre los cristianos, Orígenes es el primero en defender esta opinión; y el mismo camino siguieron después muchos; y todavía síguese defendiendo actualmente entre los herejes: de éstos, los maniqueos afirman, con Platón, que las almas son eternas y que se pasan de un cuerpo al otro.

Pero fácilmente se puede demostrar que tales sentencias no están apoyadas en la verdad. Que el entendimiento posible y el agente no es uno para todos, ya antes lo hemos demostrado (cc. 59, 76). En consecuencia, sólo resta refutar estas posiciones que afirman haber muchas almas humanas, y, sin embargo, dicen que éstas existieron antes que el cuerpo: o eternamente o desde el principio del mundo. Lo que parece inconveniente por las siguientes razones:

Quedó arriba demostrado (c. 68) que el alma se une al cuerpo como forma y acto del mismo. Por otro lado, el acto, aunque sea naturalmente anterior a la potencia, sin embargo, en un mismo sujeto es posterior en el tiempo, pues lo que se mueve pasa de la potencia al acto. En consecuencia, en el ser vivo primero fué la semilla, que es la potencia, que el alma, que es el acto de la vida.

Es natural a cada forma unirse a la propia materia; de otra manera, lo constituído de forma y materia sería algo fuera de naturaleza. Pues antes se atribuye a cada uno lo que le es conveniente según la naturaleza que lo que está fuera del orden de la misma; en efecto, lo que conviene a uno fuera de su orden natural le adviene de modo accidental; pero lo que le viene de su naturaleza lo tiene esencialmente; mas lo que es accidental siempre es posterior a lo esencial. Por consiguiente, lo primero que conviene al alma es estar unida al cuerpo y no se-

sed eas cum mundo, sive potius ante mundum visibilem, creatas fuisse, et tamen eas de novo corporibus alligari. Quam quidem positionem primus inter Christianae fidei professores Origenes posuisse invenitur [3], et post eum plures ipsum sequentes. Quae quidem opinio usque hodie apud haereticos manet: quorum Manichaei eas etiam aeternas asserunt, cum Platone, et de corpore ad corpus transire.

Sed de facili ostendi potest praemissas positiones non esse veritate subnixas. Quod enim non sit unus omnium intellectus possibilis neque agens, iam supra (cc. 59, 76) ostensum est. Unde restat contra istas positiones procedere quae dicunt plures animas esse hominum, et tamen ponunt eas ante corpora extitisse, sive ab aeterno sive a mundi constitutione. Quod quidem videtur inconveniens his rationibus.

Ostensum est enim supra (c. 68) animam uniri corpori ut formam et actum ipsius. Actus autem, licet sit naturaliter prior potentia, tamen, in uno et eodem, tempore est posterior: movetur enim aliquid de potentia in actum. Prius igitur fuit semen, quod est potentia vivum [4], quam esset anima, quae est actus vitae.

Adhuc. Unicuique formae naturale est propiae materiae uniri: alioquin constitutum ex forma et materia esset aliquid praeter naturam. Prius autem attribuitur unicuique quod convenit ei secundum naturam, quam quod convenit ei praeter naturam: quod enim convenit alicui praeter naturam inest ei per accidens, quod autem convenit secundum naturam inest ei per se; quod autem per accidens est, semper posterius est eo quod est per se. Animae igitur prius convenit esse unitam corpori quam esse a cor-

[3] *Periarchon*, l. 2, 9; cf. c. 44 init.
[4] Cf. III *De animal. generat.*, c. 3; 754 a.

pore separatam. Non igitur creata fuit ante corpus cui unitur.

Amplius. Omnis pars a suo toto separata est imperfecta. Anima autem, cum sit forma, ut probatum est (c. 68), est pars speciei humanae. Igitur, existens per se absque corpore, est imperfecta. Perfectum autem est prius imperfecto in rerum naturalium ordine. Non igitur competit naturae ordini quod anima fuerit prius creata a corpore exuta, quam corpori unita.

Amplius. Si animae sunt creatae absque corporibus, quaerendum est quomodo sint corporibus unitae. Aut enim hoc fuit violenter; aut per naturam. Si autem violenter; omne autem violentum est contra naturam: unio igitur animae ad corpus est praeter naturam. Homo igitur, qui ex utroque componitur, est quid innaturale. Quod patet esse falsum.—Praeterea, substantiae intellectuales altioris ordinis sunt quam corpora caelestia. In corporibus autem caelestibus nihil invenitur violentum neque contrarium. Multo igitur minus in substantiis intellectualibus.

Si autem naturaliter animae sunt corporibus unitae, naturaliter igitur animae in sui creatione appetierunt corporibus uniri. Appetitus autem naturalis statim prodit in actum nisi sit aliquid impediens, sicut patet in motu gravium et levium: natura enim semper uno modo operatur. Statim igitur a principio suae creationis fuissent corporibus unitae nisi esset aliquid impediens. Sed omne impediens executionem naturalis appetitus, est violentiam inferens. Per violentiam igitur fuit quod animae essent aliquo tempore a corporibus separatae. Quod est inconveniens. Tum quia in illis substantiis non potest esse aliquid violentum, ut ostensum est. Tum quia violen-

parada de él. Luego no fué creada antes que el cuerpo al que se une.

Toda parte separada de su todo es imperfecta. Pero el alma, porque es forma, como ya probamos (c. 68), es parte de la especie humana. Por consiguiente, existiendo en sí misma sin el cuerpo, es imperfecta. Ahora bien, lo perfecto es anterior a lo imperfecto en el orden de las cosas naturales. Luego no conviene al orden natural que el alma haya sido creada antes sin el cuerpo que unida al mismo.

Si las almas son creadas sin los cuerpos, hay que investigar cómo se unen a ellos. O se han unido violentamente o según su naturaleza. Si fué violentamente, como quiera que todo lo violento es contra la naturaleza, se sigue también que la unión del alma con el cuerpo está fuera del orden natural. Y así que el hombre, compuesto de los dos, es también algo innatural. Lo que es evidentemente falso. Además de esto, las substancias intelectuales son de un orden superior al de los cuerpos celestes. Sin embargo, en los cuerpos celestes no se encuentra nada violento o contrario; con mucha mayor razón no se encontrará en las substancias intelectuales.

Pero si las almas se unen naturalmente a los cuerpos, es porque ellas en su creación apetecieron ser unidas a ellos. Ahora bien, el apetito natural realiza inmediatamente su acto, a no ser que se lo impida algún obstáculo, como se observa en el movimiento de los graves y de los leves; sabemos, además, que la naturaleza obra siempre del mismo modo. Por lo tanto, las almas se hubiesen unido inmediatamente a los cuerpos desde que fueron creadas, a no ser que algún impedimento se hubiese antepuesto. Ahora bien, produce violencia todo lo que impide la ejecución del apetito natural.

En consecuencia, fué violento para las almas estar durante algún tiempo separadas de los cuerpos. Lo que no es conveniente, ya porque en es-

tas substancias no puede darse nada violento, como vimos; ya porque lo que es violento y contra la naturaleza, por existir accidentalmente, no puede ser anterior a lo que es conforme a la naturaleza ni tampoco a lo que deriva de toda la especie.

Como cada uno desea naturalmente su misma perfección, es propio de la materia tender a la forma, y no lo contrario. Ahora bien, el alma se ordena al cuerpo como la forma se ordena a la materia, como demostramos antes (c. 68). Por lo tanto, la unión del alma con el cuerpo es, no por apetencia procedente del alma, sino por tendencia propia del cuerpo.

Si alguien afirma que una y otra cosa es natural en el alma, esto es, unirse al cuerpo o separarse de él, según los diferentes tiempos, esto parece ser imposible. Porque lo que cambia naturalmente en el sujeto es lo accidental, como, por ejemplo, la juventud y la vejez. Si, por consiguiente, unirse al cuerpo y separarse de él puede variar naturalmente lo que se refiere al alma, será accidental para el alma unirse con el cuerpo. De donde se seguiría que el hombre formado de esta unión no sería esencialmente un ser, sino más bien accidentalmente.

Todo lo que sufre alguna alteración, según la variedad del tiempo, está sujeto al movimiento celeste, al que sigue toda la marcha del tiempo. Por otra parte, las substancias intelectuales e incorpóreas, entre las que se cuentan las almas separadas, exceden todo el orden de los cuerpos. Y no pueden por eso estar sujetas a los movimientos celestes. Es, pues, imposible que unas veces se unan a los cuerpos y otras se separen de ellos, o que apetezcan ahora una cosa, ahora otra, según los diferentes tiempos.

Pero si alguien dice que ni por la violencia ni naturalmente se unen las almas a los cuerpos, sino más bien por voluntad espontánea, diremos que esto no puede ser. Nadie, si no es engañado, quiere ser reducido a un

tum, et quod est contra naturam, cum sit per accidens, non potest esse prius eo quod est secundum naturam, neque totam speciem consequens.

Praeterea. Cum unumquodque naturaliter appetat suam perfectionem, materiae est appetere formam, et non e converso. Anima autem comparatur ad corpus sicut forma ad materiam, ut supra (c. 68) ostensum est. Non igitur unio animae ad corpus fit per appetitum animae, sed magis per appetitum corporis.

Si autem dicatur quod utrumque est animae naturale, scilicet uniri corpori et esse a corpore separatam, pro diversis temporibus:—hoc videtur esse impossibile. Quia ea quae naturaliter variantur circa subiectum, sunt accidentia: sicut iuventus et senectus. Si igitur uniri corpori et separari a corpore naturaliter circa animam varietur, erit accidens animae corpori uniri. Et sic ex hac unione homo constitutus non erit ens per se, sed per accidens.

Praeterea. Omne illud cui accidit alteritas aliqua secundum diversitatem temporum, est subiectum caelesti motui, quem sequitur totus temporis cursus. Substantiae autem intellectuales et incorporeae, inter quas sunt animae separatae, excedunt totum ordinem corporum. Unde non possunt esse subiectae caelestibus motibus. Impossibile est igitur quod, secundum diversa tempora, naturaliter uniantur quandoque et separentur quandoque, vel naturaliter nunc hoc, nunc illud appetant.

Si autem dicatur quod neque per violentiam neque per naturam corporibus uniuntur, sed spontanea voluntate:—hoc esse non potest. Nullus enim vult in statum peiorem venire nisi deceptus. Anima autem separata est

altioris status quam corpori unita: et praecipue secundum Platonicos, qui dicunt quod ex unione corporis patitur oblivionem eorum quae prius scivit, et retardatur a contemplatione pura veritatis. Non igitur volens corpori unitur nisi decepta. Deceptionis autem nulla in ea causa potest existere; cum ponatur, secundum eos, scientiam omnem habere. Nec posset dici quod iudicium ex universali scientia procedens in particulari eligibili subvertatur propter passiones, sicut accidit in incontinentibus: quia passiones huiusmodi non sunt absque corporali transmutatione; unde non possunt esse in anima separata. Relinquitur ergo quod anima, si fuisset ante corpus, non uniretur corpori propria voluntate.

Praeterea. Omnis effectus procedens ex concursu duarum voluntatum ad invicem non ordinatarum, est effectus casualis: sicut patet cum aliquis, intendens emere, obviat in foro creditori illuc non ex condicto venienti. Voluntas autem propria generantis, ex qua dependet generatio corporis, non habet ordinem cum voluntate animae separatae uniri volentis. Cum igitur absque utraque voluntate unio corporis et animae fieri non possit, sequitur quod sit casualis. Et ita generatio hominis non est a natura, sed a casu. Quod patet esse falsum: cum sit ut in pluribus.

Si autem rursus dicatur quod non ex natura, neque ex propria voluntate anima corpori unitur, sed ex divina ordinatione:—hoc etiam non videtur conveniens, si animae ante corpora fuerunt creatae. Unumquodque enim Deus instituit secundum conve-

estado inferior. Pero el alma separada se encuentra en un estado superior al que tiene unida al cuerpo, si tenemos en cuenta la opinión de los platónicos, que afirman que, por la unión al cuerpo, sufre el alma el olvido de todo lo que antes conoció y se le retrasa la contemplación pura de la verdad. Se comprende, por lo tanto, que no quiera unirse al cuerpo si no es engañada. Pero en el alma no puede existir motivo del engaño, pues, según la opinión de los mismos platónicos, el alma tiene toda la ciencia. Ni tampoco se puede afirmar que el juicio procedente de ciencia universal falle en la elección de lo particular por causa de las pasiones, como sucede en los incontinentes, porque tales pasiones no pueden existir sin mudanza corporal; de donde se sigue que no pueden darse en el alma separada. No queda, pues, más solución que la de afirmar que, si el alma existió antes que el cuerpo, no se une a él por su propia voluntad.

Todo efecto que procede del concurso de dos voluntades no ordenadas entre sí es efecto casual, como sucede cuando alguien intenta comprar algo y encuentra en el mercado lo que busca, independientemente de todo convenio previo. Pero la voluntad propia del que engendra, de la cual depende la generación del cuerpo, no está de acuerdo con la voluntad del alma separada que quiere unirse al mismo. Por lo tanto, como sin la voluntad de los dos la unión del cuerpo y del alma no podría hacerse, hemos de concluir, pues, que tal unión es casual. Y de este modo la generación del hombre no procede de la naturaleza, sino más bien del acaso. Lo que es evidentemente falso, porque eso es lo que acontece la mayor parte de las veces.

Si, al contrario, se afirma que no se unen ni según su naturaleza ni por propia voluntad, sino más bien por mandato divino, esto no parece estar en lo cierto si las almas fueron creadas antes que los cuerpos. Dios dispuso cada cosa según el modo con-

veniente a la naturaleza de la misma, por lo que se dice en el Génesis al tratar de cada una de las criaturas: "Vió Dios que era buena"; y refiriéndose al mismo tiempo a todas: "Vió Dios todo lo que hizo, y era muy bueno". Si, pues, creó las almas separadas de los cuerpos, hay que decir también que este modo de ser era más conveniente a la naturaleza de las mismas. Pues no es propio de la ordenación de la voluntad divina reducir las cosas a un estado inferior, sino al contrario, elevarlas a uno mejor. Por lo tanto, no será por ordenación divina por lo que el alma se une al cuerpo.

No es conforme con la divina sabiduría dignificar las cosas inferiores con detrimento de las superiores. Tratándose de las cosas, son inferiores los cuerpos engendrados y corruptibles. No sería, pues, propio de la divina sabiduría que, para elevar los cuerpos humanos, les una las almas preexistentes, pues esto no puede hacerse sin rebajar las almas, como se ve claramente por cuanto hemos dicho.

Considerando Orígenes todo esto que se deduce de la doctrina de que las almas fueron creadas todas al principio, enseñó que el mandato divino de unir las almas a los cuerpos fué para castigo de las mismas. Pues afirmó que ellas pecaron antes que los cuerpos, y por ello fueron encerradas como en una cárcel, unas en cuerpos más nobles, otras en cuerpos menos nobles, según la gravedad del pecado de cada una.

Pero esta opinión no puede sostenerse. La pena es, en efecto, contraria al bien de la naturaleza, y por eso se llama mala. Si, por lo tanto, la unión del alma con el cuerpo tiene carácter de castigo, no constituye el bien natural. Lo que es imposible, por ser este bien lo que intenta la naturaleza misma, pues en él termina el acto de la generación natural. En segundo lugar, también el ser hombre no sería un bien en el orden de la naturaleza; lo que se opone, en

nientem modum suae naturae: unde et "Gen." 1, de singulis creatis dicitur, "Videns Deus quod esset bonum", et simul de omnibus, "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona". Si igitur animas creavit a corporibus separatas, oportet dicere quod hic modus essendi sit convenientior naturae earum. Non est autem ad ordinationem divinae bonitatis pertinens res ad inferiorem statum reducere, sed magis ad meliorem promovere. Non igitur ex divina ordinatione factum fuisset quod anima corpori uniretur.

Praeterea. Non pertinet ad ordinem divinae sapientiae cum superiorum detrimento ea quae sunt infima nobilitare. Infima autem in rerum ordine sunt corpora generabilia et corruptibilia. Non igitur fuisset conveniens ordini divinae sapientiae, ad nobilitandum humana corpora, animas praeexistentes eis unire: cum hoc sine detrimento earum esse non possit, ut ex dictis patet.

Hoc autem Origenes considerans, cum poneret animas humanas a principio fuisse creatas, dixit quod ordinatione divina animae corporibus sunt unitae, sed in earum poenam. Nam ante corpora eas peccasse existimavit; et pro quantitate peccati corporibus nobilioribus vel minus nobilibus eas esse, quasi quibusdam carceribus, inclusas.

Sed haec positio stare non potest. Poena enim bono naturae adversatur, et ex hoc dicitur mala. Si igitur unio animae et corporis est quoddam poenale, non est bonum naturae. Quod est impossibile: est enim intentum per naturam; nam ad hoc naturalis generatio terminatur.—Et iterum sequeretur quod esse hominem non esset bonum secundum naturam: cum tamen Gen. 1,31, dicatur, post hominis creationem, "Vidit Deus cuncta quae fecerat, et erant valde bona".

Praeterea. Ex malo non provenit bonum nisi per accidens. Si igitur propter peccatum animae separatae hoc constitutum est, quod anima corpori uniatur, cum hoc sit quoddam bonum, per accidens erit. Casuale igitur fuit quod homo fieret. Quod derogat divinae sapientiae, de qua dicitur, Sap. 11,21, quod "omnia in numero, pondere et mensura instituit".

Adhuc autem et hoc repugnat manifeste Apostolicae doctrinae. Dicitur enim "Rom." 9,11.12, de Iacob et Esau, quod, "cum nondum nati essent aut aliquid boni aut mali egissent, dictum est quod maior serviet minori". Non igitur, antequam hoc verbum diceretur, aliquid eorum animae peccaverant: cum tamen hoc post eorum conceptionem dictum fuerit, ut patet Gen. 25,23.

Sunt autem supra (c. 44), cum de distinctione rerum ageretur, plura contra Origenis positionem inducta, quae etiam hic possent assumi. Et ideo, eis praetermissis, ad alia transeundum est.

Item. Necesse est dicere quod anima humana aut indigeat sensibus: aut non. Videtur autem manifeste per id quod experimur, quod indigeat sensibus: quia qui caret sensu aliquo, non habet scientiam de sensibilibus quae cognoscuntur per sensum illum; sicut caecus natus nullam scientiam habet nec aliquid intelligit de coloribus. Et praeterea, si non sunt necessarii humanae animae sensus ad intelligendum, non inveniretur in homine aliquis ordo sensitivae et intellectivae cognitionis. Cuius contrarium experimur: nam ex sensibus fiunt in nobis memoriae, ex quibus expe-

efecto, a lo que dice el Génesis: que, después de crear al hombre, "vió Dios que era muy bueno todo lo que había hecho".

Del mal no puede provenir el bien si no es de un modo accidental. En consecuencia, si por causa del pecado del alma separada fué determinada la unión de la misma con el cuerpo, aunque esto sea en cierto modo un bien, lo será accidentalmente. Luego fué casual la formación del hombre. Y esto destruye la sabiduría divina, de quien se dice que estableció "todas las cosas con número, peso y medida".

Diremos, además, que tal unión contradice la doctrina del Apóstol. Pues escribe en la Epístola a los Romanos, hablando de Esaú y de Jacob, que "antes que hubiesen nacido y antes de haber hecho algo bueno o malo, fué determinado que el mayor sería siervo del menor". Por donde se ve que ninguna de sus dos almas pecó antes de ser dicha esta palabra, aunque fué dicha después de haber sido ellos concebidos, como enseña el Génesis.

Antes (c. 44), en donde se trata de la distinción de las cosas, se aducen muchas razones contra la sentencia de Orígenes, que también pueden valer aquí. Por lo que, omitiéndolas, pasaremos a otra cosa.

También se hace necesario decir que el alma humana o necesita de los sentidos o no los necesita. Sin embargo, experimentamos palpablemente que los necesita, porque el que está privado de alguno no tiene ciencia de aquellas cosas cuyo conocimiento viene por dicho sentido. Como, por ejemplo, el ciego de nacimiento no tiene ninguna ciencia ni entiende nada de los colores. Además de esto, si los sentidos no fuesen necesarios al alma humana para entender, no existiría en el hombre cierto orden de conocimiento sensitivo e intelectivo. De esto, por experiencia, nos consta lo contrario, ya que por los sentidos se forman en nosotros las imágenes, mediante las

cuales recibimos las impresiones de las cosas, impresiones que nos llevan a comprender los principios universales de las ciencias y de las artes.

Si, pues, el alma humana necesita de los sentidos para entender, y como quiera que la naturaleza no priva a nadie de lo necesario para realizar la propia operación, como, por ejemplo, a los animales, que tienen alma sensitiva y movible, da los respectivos órganos del sentir y del mover, tampoco el alma humana habrá sido constituida sin los elementos necesarios para los sentidos. Pero éstos no obran sin los órganos corporales, como antes claramente se indicó (capítulo 57). Se concluye, por todo esto, que el alma humana no fué formada sin órganos corpóreos.

Mas si el alma humana no necesita de los sentidos para entender, y por eso se dice que fué creada sin el cuerpo, debe decirse que antes de unirse al cuerpo entendía por sí misma las verdades de todas las ciencias. Lo que también concedieron los platónicos, diciendo que las ideas, formas inteligibles separadas de las cosas, según la doctrina de Platón, son causa de la ciencia. De donde se sigue que el alma separada, si no existe ningún impedimento, recibiría el conocimiento completo de todas las ciencias. Se debe decir, por lo tanto, que al encontrarse en estado de ignorancia cuando se une al cuerpo, es porque se olvidó de su anterior ciencia. Lo que también confiesan los platónicos, diciendo que la prueba es que cualquier hombre, incluso ignorante, responde con acierto, cuando se le pregunta de un modo ordenado, sobre materias científicas; exactamente como cuando alguien, olvidado de lo que antes aprendió, lo recuerda al proponérsele ordenadamente lo mismo que antes olvidara. "De esto se seguiría que aprender no es más que recordar". De esta posición se deduce, pues, necesariamente, que la unión del alma con el cuerpo pone impedimento a la inteligencia. Pero no hay ninguna naturaleza que pro-

rimenta de rebus accipimus, per quae ad comprehendendum universalia scientiarum et artium principia pervenimus.—Si ergo anima humana ad intelligendum sensibus indiget; natura autem nulli deficit in necessariis ad propriam operationem explendam, sicut animalibus habentibus animam sensitivam et motivam, dat convenientia organa sensus et motus: non fuisset anima humana sine necessariis adminiculis sensuum instituta. Sensus autem non operantur sine organis corporeis, ut ex dictis (c. 57) patet. Non igitur fuit instituta anima sine organis corporeis.

Si autem anima humana non indiget sensibus ad intelligendum, et propter hoc dicitur absque corpore fuisse creata; oportet dicere quod, antequam corpori uniretur, omnium scientiarum veritates intelligebat per seipsam. Quod et Platonici concesserunt[a], dicentes "ideas", quae sunt formae rerum intelligibiles separatae secundum Platonis sententiam, causam scientiae esse: unde anima separata, cum nullum impedimentum adesset, plenarie omnium scientiarum cognitionem accipiebat. Oportet igitur dicere quod, dum corpori unitur, cum inveniatur ignorans, oblivionem praehabitae scientiae patiatur. Quod etiam Platonici confitentur: huius rei signum esse dicentes quod quilibet, quantumcumque ignoret, ordinate interrogatus de his quae in scientiis traduntur, veritatem respondet; sicut, cum aliquis iam oblito aliquorum quae prius scivit, seriatim proponit ea quae prius fuerat oblitus, in eorum memoriam ipsum reducit. Ex quo etiam sequebatur quod "discere non esset aliud quam reminisci".—Sic igitur ex hac positione de necessitate concluditur quod unio corporis animae praestet intelligentiae impedimentum. Nulli autem rei natura adiungit aliquid prop-

[a] Cf. *Timaeus*, *Meno*; passim.

ter quod sua operatio impediatur: sed magis ea per quae fiat convenientior. Non igitur erit unio corporis et animae naturalis. Et sic homo non erit res naturalis, nec eius generatio naturalis. Quae patet esse falsa.

Praeterea. Ultimus finis rei cuiuslibet est illud ad quod res pervenire nititur per suas operationes. Sed per omnes proprias operationes ordinatas et rectas homo pervenire nititur in veritatis contemplationem: nam operationes virtutum activarum sunt quaedam praeparationes et dispositiones ad virtutes contemplativas. Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis. Propter hoc igitur anima est unita corpori: quod est esse hominem. Non igitur per hoc quod unitur corpori, scientiam habitam perdit, sed magis ei unitur ut scientiam acquirat.

Item. Si aliquis scientiarum ignarus de his quae ad scientias pertinent interrogetur, non respondebit veritatem nisi de universalibus principiis, quae nullus ignorat, sed sunt ab omnibus eodem modo et naturaliter cognita. Postmodum autem, ordinate interrogatus, respondebit veritatem de his quae sunt propinqua principiis, habito respectu ad principia; et sic deinceps quousque virtutem primorum principiorum ad ea de quibus interrogatur, applicare potest. Ex hoc igitur manifeste apparet quod per principia prima, in eo qui interrogatur, causatur cognitio de novo. Non igitur prius habitae notitiae reminiscitur.

Praeterea. Si ita esset animae naturalis cognitio conclusionum sicut principiorum, eadem esset sententia apud omnes de conclusionibus sicut de principiis: quia quae sunt naturalia, sunt eadem apud omnes. Non est autem apud omnes eadem sententia de conclusionibus, sed solum de principiis. Patet igitur quod cognitio

duzca aquello por lo que se impide su misma operación; al contrario, debe producir lo que más convenga para realizarla de un modo aún más conveniente. No será, por lo tanto, natural la unión del alma con el cuerpo. Y el hombre no será un ser natural, ni tampoco su generación. Y esto es evidentemente falso.

El último fin de cada cual es aquello a que se intenta llegar apoyado en sus mismas operaciones. Ahora bien, por las propias operaciones ordenadas y rectas, el hombre pretende llegar a la contemplación de la verdad: las operaciones de las virtudes activas son, en cierto modo, disposiciones para las virtudes contemplativas. Por esta razón, pues, está el alma unida al cuerpo, y esto es ser hombre. Así que no por unirse al cuerpo pierde el alma la ciencia que tenía, sino más bien se une a él para adquirir la ciencia.

Si alguien, ignorando las ciencias, fuera interrogado sobre ellas, no responderá acertadamente sino en lo que se refiera a los principios universales, que nadie desconoce, pues son de todos de igual modo y naturalmente conocidos. Y después, interrogado con orden, responderá bien a lo que está cerca de los principios, teniendo en cuenta los mismos, y así seguidamente mientras la fuerza de dichos principios se pueda aplicar a aquellas cosas que son materia de las preguntas. De aquí se ve claramente que, mediante los primeros principios, se causa un nuevo conocimiento en aquel a quien se pregunta. Luego no se trata de recordar un conocimiento antes existente.

Si de esta manera fuese natural para el alma el conocimiento, ya sea de las conclusiones, ya sea de los principios, también sería común para todos el conocimiento de las conclusiones, ya que lo es el de los principios; porque lo que es natural es igual para todos. Sin embargo, no todos tienen la misma opinión en lo que se refiere a las conclusiones, como la tienen acerca de los principios.

Pues se ve claramente que el conocimiento de los principios es natural para nosotros, pero no el de las conclusiones. Ahora bien, lo que no nos es natural se alcanza por lo que es natural: como pasa en las cosas exteriores, que por medio de las manos hacemos todo lo que es artificial. Luego la ciencia de las conclusiones no la tenemos si no es adquirida mediante los principios.

Como la naturaleza siempre está ordenada a una cosa determinada, importa que a cada potencia corresponda un objeto, como a la vista corresponde el color y al oído el sonido. Ahora bien, como el entendimiento es una potencia, tiene también un objeto natural, mediante el cual alcanza naturalmente y por sí mismo el conocimiento. Pero hace falta que en este objeto esté comprendido todo lo que abarca el entendimiento, como en el color se incluyen todos los colores visibles. Y tal objeto no es otro que el ser. Naturalmente, por lo tanto, nuestro entendimiento conoce el ser y del mismo modo todas las otras cosas bajo la razón de ser, y en este conocimiento se funda la noción de los primeros principios, como el de que "no se puede al mismo tiempo afirmar y negar lo mismo" y otros semejantes. Solamente estos principios son naturalmente conocidos por nuestro entendimiento, y las conclusiones se conocen mediante ellos; como, por ejemplo, la vista conoce por medio del color no sólo lo que es propiamente sensible, sino también lo que lo es de un modo accidental.

Lo que alcanzamos por el sentido no lo tuvo el alma antes de estar unida con el cuerpo. Es así que el conocimiento de los principios mismos es causado en nosotros mediante lo sensible: si, en efecto, no percibimos por el sentido algún todo, no podemos entender "que el todo sea mayor que la parte", como ningún ciego de nacimiento sabe algo de los colores. Luego no hubo en el alma conocimiento, ni siquiera de los principios, antes de unirse con el cuerpo. No es, por consiguiente, cierta la afirmación de Platón cuando enseña que el alma existió antes de unirse con el cuerpo.

principiorum est nobis naturalis, non autem conclusionum. Quod autem non est naturale nobis, acquirimus per id quod est naturale: sicut etiam in exterioribus per manus instituimus omnia artificialia. Non ergo conclusionum scientia est in nobis nisi ex principiis acquisita.

Adhuc. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportet esse naturaliter unum obiectum: sicut visus colorem, et auditus sonum. Intellectus igitur, cum sit una vis, est eius unum naturale obiectum, cuius per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita: sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles. Quod non est aliud quam "ens". Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum huiusmodi; in qua cognitione fundatur primorum principiorum notitia, ut "non esse simul affirmare et negare", et alia huiusmodi. Haec igitur sola principia intellectus noster naturaliter cognoscit, conclusiones autem per ipsa: sicut per colorem cognoscit visus tam sensibilia communia quam sensibilia per accidens.

Praeterea. Id quod per sensum in nobis acquiritur, non infuit animae ante corpus. Sed ipsorum principiorum cognitio in nobis ex sensibilibus causatur: nisi enim aliquod totum sensu percepissemus, non possemus intelligere quod "totum esset maius parte"; sicut nec caecus natus aliquid percipit de coloribus. Ergo nec ipsorum principiorum cognitio affuit animae ante corpus. Multo igitur minus aliorum. Non igitur firma est Platonis ratio quod anima fuit antequam corpori uniretur.

Item. Si omnes animae praeextiterunt corporibus quibus uniuntur, consequens videtur quod eadem anima secundum vicissitudinem temporum diversis corporibus uniatur. Quod quidem aperte consequitur ponentes aeternitatem mundi. Si enim generatio hominum est sempiterna, oportet infinita corpora humana generari et corrumpi secundum totum temporis decursum. Aut ergo oportebit dicere animas praeextitisse actu infinitas, si singulae animae singulis corporibus uniuntur: aut oportebit dicere, si animae sunt finitae, quod eaedem uniantur nunc his, nunc illis corporibus.— Idem autem videtur sequi si ponantur animae praefuisse corporibus, et tamen generatio non sit aeterna. Etsi enim ponatur humana generatio non semper fuisse, tamen nulli dubium est quin secundum naturam in infinitum possit durare: sic enim est unusquisque naturaliter institutus, nisi per accidens impediatur, ut, sicut est ab alio generatus, ita possit alium generare. Hoc autem esset impossibile, si, animabus existentibus finitis, una pluribus corporibus uniri non possit. Unde et plures ponentium animas ante corpora, ponunt transitum animae de corpore in corpus. Hoc autem est impossibile. Non igitur animae ante corpora praeextiterunt.

Quod autem sit impossibile unam animam diversis corporibus uniri, sic patet. Animae enim humanae non differunt specie ab invicem, sed numero solo: alioquin et homines specie differrent.

Si todas las almas han existido antes de su unión con los cuerpos, parece se debe concluir que la misma alma, según las diferentes circunstancias de los tiempos, se una a diversos cuerpos. Lo que claramente admiten quienes afirman la eternidad del mundo. Si realmente es eterna la generación de los hombres, es necesario que en todo el curso del tiempo se engendren y corrompan infinitos cuerpos humanos. Luego habrá que afirmar la preexistencia actual de infinitas almas, si cada una se une a un cuerpo, o se habrá de decir, si el número de las almas es limitado, que las mismas se unen ahora a unos cuerpos y luego a otros.

La misma conclusión parece imponerse si se afirma que las almas existieron antes que los cuerpos, aun en el caso de que no sea eterna la generación. Aunque se afirme que no es eterna la generación humana, no puede, sin embargo, haber duda que, según su misma naturaleza, puede durar infinitamente; de este modo, pues, cada uno está constituido de manera que, si no hay algo que accidentalmente lo impida, del mismo modo que ha sido engendrado puede también engendrar a otro. Pero esto sería imposible si, por ser limitado el número de almas existentes, no puede una misma unirse a varios cuerpos. De donde se sigue que muchos de los que afirman que las almas existen antes que los cuerpos afirman también que las almas pasan de un cuerpo a otro. Lo que es imposible. Luego las almas no existieron antes que los cuerpos.

Que es imposible que pueda una misma alma unirse con diferentes cuerpos se demuestra del modo siguiente: en efecto, las almas humanas no difieren unas de otras por lo que se refiere a la especie, sino más bien en el número; de lo contrario, los hombres no serían todos de la

misma especie. Pero la diferencia que proviene del número procede de los principios materiales. Ahora bien, la diferencia entre las almas humanas debe tomarse de algo material. Mas no de tal manera que la materia se aparte de la misma alma, pues quedó demostrado anteriormente (capítulos 50, 51, 68) que el alma es substancia intelectual y que ninguna de estas substancias tiene materia. Luego no queda más que afirmar que, según las diferentes materias a las cuales se unen las almas, así se toma la diversidad y pluralidad de las mismas, del modo que antes se probó (cc. 80, 81). Si, por consiguiente, hay diversos cuerpos, es necesario que tengan unidas diferentes almas Luego no se une a muchos una misma.

Quedó también antes demostrado (c. 68) que el alma se une al cuerpo como forma. Mas las formas deben ser proporcionadas a las propias materias, porque se relacionan mutuamente como la potencia y el acto un mismo acto responde, en efecto, a una misma potencia. Luego una misma alma no se une a muchos cuerpos.

La fuerza del motor debe ser proporcionada al propio móvil, pues no cualquier fuerza mueve cualquier móvil. Sin embargo, el alma, aun no siendo forma del cuerpo, no puede decirse que no sea motor del mismo; distinguimos, en efecto, el animado del inanimado por el sentido y por el movimiento. Luego es necesario que según los diversos cuerpos existan diferentes almas.

En aquellas cosas que se engendran y corrompen es imposible que por generación puedan reiterarse en cuanto al número; porque la generación es, desde luego, movimiento hacia la substancia, y en lo que se engendra y corrompe no permanece la misma substancia, como en las cosas que se mueven localmente. Ahora bien, si una misma alma se une sucesivamente a diversos cuerpos engendrados, el hombre volvería

Differentia autem secundum numerum est secundum principia materialia. Oportet igitur diversitatem animarum humanarum secundum aliquid materiale sumi. Non autem ita quod ipsius animae sit materia pars: ostensum est enim supra (cc. 50, 51, 68) quod est substantia intellectualis, et quod nulla talis substantia materiam habet. Relinquitur ergo quod secundum ordinem ad diversas materias quibus animae uniuntur, diversitas et pluralitas animarum sumatur, eo modo quo supra (cc. 80, 81) dictum est. Si igitur sunt diversa corpora, necesse est quod habeant diversas animas sibi unitas. Non igitur una pluribus unitur.

Adhuc. Ostensum est supra (c. 68) animam uniri corpori ut formam. Formas autem oportet esse propriis materiis proportionatas: cum se habeant ad invicem sicut potentia et actus; proprius enim actus propriae potentiae respondet. Non ergo una anima pluribus corporibus unitur.

Amplius. Virtutem motoris oportet esse suo mobili proportionatam: non enim quaecumque virtus movet quodcumque mobile. Anima autem, etsi non sit forma corporis, non tamen potest dici quod non sit motor ipsius: animatum enim ab inanimato distinguimus sensu et motu. Oportet igitur secundum diversitatem corporum esse diversitatem animarum.

Item. In his quae generantur et corrumpuntur, impossibile est per generationem reiterari idem numero: cum enim generatio et corruptio sit motus in substantiam, in his quae generantur et corrumpuntur non manet substantia eadem, sicut manet in his quae secundum locum moventur. Sed si una anima diversis corporibus generatis unitur successive,

redibit idem numero homo per generationem. Quod Platoni de necessitate sequitur, qui dixit hominem esse "animam corpore indutam" (cf. c. 57.) Sequitur etiam et aliis quibuscumque: quia, cum unitas rei sequatur formam, sicut et esse, oportet quod illa sint unum numero quorum est forma numero una. Non igitur est possibile unam animam diversis corporibus uniri. Ex quo etiam sequitur quod nec animae fuerunt ante corpora.

Huic autem veritati Catholicae fidei sententia concordat. Dicitur enim in Psalmo (32,15): "Qui finxit singillatim corda eorum": quia scilicet unicuique seorsum Deus animam fecit, non autem simul omnes creavit, neque unam diversis corporibus adiunxit.— Hinc etiam in libro "De ecclesiasticis dogmatibus" dicitur (c. 14): "Animas hominum dicimus non esse ab initio inter ceteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit".

por generación a ser numéricamente el mismo. Lo que necesariamente se deduce de la doctrina de Platon, que afirmó que el hombre es "un alma revestida por el cuerpo" (c. 57). Hay todavía algunas consecuencias más; porque como la unidad de las cosas, lo mismo que su existencia, se deriva de la forma, importa que sea numéricamente uno todo lo que tiene numéricamente una misma forma. Luego no es posible que una misma alma se una a diferentes cuerpos. De aquí se deduce también que las almas no existieron antes que ellos.

Con esta verdad está también de acuerdo la doctrina católica. Dice, en efecto, el salmo: "Aquel que creó singularmente el corazón de ellos"; porque quiere decir que Dios creó separadamnte cada alma, pero no todas a la vez, ni determinó una para varios cuerpos. En el mismo sentido se dice también en el libro "De los dogmas eclesiásticos": "Afirmamos que las almas humanas ni fueron creadas en el principio con las otras naturalezas intelectuales ni tampoco creadas todas a la vez, como Orígenes se imaginó".

CAPITULUM LXXXIV
Solutio rationum praemissarum

CAPITULO LXXXIV
Solución de los argumentos propuestos

Rationes autem quibus probatur (c. praec. in principio) animas ab aeterno fuisse, vel saltem corporibus praeextitisse, facile est solvere.

Quod enim primo dicitur, animam habere virtutem ut sit semper, concedi oportet: sed sciendum quod virtus et potentia rei non se extendit ad id quod fuit, sed ad id quod est vel erit; unde et in praeteritis possibilitas lo-

Las razones con las que (al principio del capítulo precedente) se probó que las almas existieron desde siempre, o por lo menos existieron anteriormente a los cuerpos, son fáciles de rebatir.

Lo que se afirma en primer lugar, de que el alma tiene capacidad para existir siempre, se debe conceder; sin embargo, ha de tenerse en cuenta que la capacidad y potencia de una cosa no se extiende a lo que fué, sino a lo que es o será; de donde se

sigue que la posibilidad no se da en cuanto a lo pasado. Por lo tanto, del hecho de que el alma tenga el poder de existir siempre, no se puede concluir que siempre existió, sino más bien que siempre existirá.

De la potencia no se sigue aquello a lo cual se ordena la misma, sino se supone dicha potencia. Así que, aunque el alma tenga el poder de existir siempre, no podemos por ello concluir que el alma exista siempre, sino después de haber recibido la capacidad para ello. Si, pues, se acepta que desde siempre tuvo tal potencia, se afirmará lo que hay que probar, a saber, que existió desde siempre.

En cuanto a lo que se arguye en segundo lugar, referente a la eternidad de la verdad que el alma entiende, hay que tener en cuenta que la eternidad de la verdad entendida puede comprenderse de dos modos: uno, en cuanto a lo que se entiende; otro, en cuanto a aquello por lo cual se entiende. Y si realmente la verdad entendida es eterna en cuanto a lo que se entiende, síguese la eternidad de lo entendido, mas no la de quien entiende. Mas si la verdad entendida es eterna en cuanto a aquello por lo que es entendida, síguese que el alma inteligente es eterna. De esta manera, la verdad entendida no es eterna, sino de la primera; pues por lo expuesto queda claro que las especies inteligibles, por las que nuestra alma entiende de la verdad, tienen su origen en los fantasmas y nos vienen por medio del entendimiento agente (c. 76). De aquí que no pueda concluirse que el alma es eterna, sino más bien que las verdades entendidas se fundan en algo eterno, pues se apoyan en la verdad primera como en la causa universal que contiene toda verdad. Con esta eternidad se relaciona el alma, no como sujeto a la forma, sino más bien como cosa que se ordena a su fin; pues la verdad es el bien del entendimiento y su propio fin. Del fin se puede, sin embargo, sacar un argumento para la duración de una cosa, así como también mediante la causa agen-

cum non habet. Non igitur ex hoc quod anima habet virtutem ut sit semper, potest concludi quod semper fuerit; sed quod semper erit.

Praeterea. Ex virtute non sequitur id ad quod est virtus, nisi supposita virtute. Quamvis igitur anima habeat virtutem ut sit semper, non tamen potest concludi quod anima sit semper, nisi postquam hanc virtutem accepit. Si autem sumatur quod hanc virtutem ab aeterno habuerit, erit petitum id quod oportebit probari, scilicet quod fuerit ab aeterno.

Quod vero secundo obiicitur, de aeternitate veritatis, quam intelligit anima:—considerare oportet quod intellectae veritatis aeternitas potest intelligi dupliciter: uno modo, quantum ad id quod intelligitur; alio modo, quantum ad id quo intelligitur. Et si quidem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quod intelligitur, sequetur aeternitas rei quae intelligitur, non autem intelligentis. Si autem veritas intellecta sit aeterna quantum ad id quo intelligitur, sequeretur intelligentem animam esse aeternam. Sic autem veritas intellecta non est aeterna, sed primo modo: ex praemissis enim patet species intelligibiles quibus anima nostra intelligit veritatem, de novo nobis advenire ex phantasmatibus per intellectum agentem (cf. c. 76). Unde non potest concludi quod anima sit aeterna: sed quod veritates intellectae fundentur in aliquo aeterno; fundantur enim in prima veritate, sicut in causa universali contentiva omnis veritatis. Ad hoc autem aeternum comparatur anima, non sicut subiectum ad formam, sed sicut res ad proprium finem: nam verum est bonum intellectus et finis ipsius. Ex fine autem argumentum accipere possumus de rei duratione, sicut et de initio rei argumentari possumus per causam agentem: quod enim est ordinatum ad finem sempiternum, opor-

tet esse capax perpetuae durationis. Unde potest probari ex aeternitate veritatis intelligibilis immortalitas animae, non autem eius aeternitas.—Quod vero etiam non possit probari ex aeternitate agentis, patet ex his quae supra (c. 31 sqq.) dicta sunt cum de aeternitate creaturarum quaereretur.

Quod etiam tertio obiicitur, de perfectione universi, necessitatem non habet. Universi enim perfectio attenditur quantum ad species, non autem quantum ad individua: cum continue universo plurima individua addantur praeexistentium specierum. Animae autem humanae non sunt diversae secundum speciem, sed solum numero, ut probatum est (c. 81). Unde non repugnat perfectioni universi si animae de novo creentur.

Ex quo etiam patet solutio ad id quod quarto obiicitur. Simul enim dicitur, Gen. 1 (al. c. 2, 2), quod "Deus consummavit opera sua", et quod "requievit ab omni opere quod patrarat". Sicut ergo consummatio sive perfectio creaturarum secundum species consideratur et non secundum individua, ita quies Dei est intelligenda secundum cessationem a novis speciebus condendis: non autem a novis individuis, quorum similia secundum speciem praecesserunt. Et sic, cum omnes animae humanae sint unius speciei sicut et omnes homines, non repugnat praedictae quieti si Deus quotidie novas animas creat.

Sciendum autem est quod ab Aristotele non invenitur dictum quod intellectus humanus sit "aeternus": quod tamen dicere consuevit in his quae secundum suam opinionem semper fuerunt. Dicit

te se puede argüir sobre el principio de una cosa; porque, en efecto, lo que está ordenado a un fin eterno debe ser capaz de durar siempre. De donde se sigue que por la eternidad de la verdad inteligible se puede probar la inmortalidad del alma, pero no su eternidad. Lo cual tampoco se puede demostrar por la eternidad del agente, como quedó claro por lo dicho antes (c. 31 ss.), al tratar la eternidad de las criaturas.

En tercer lugar, lo que se arguye contra la perfección del universo no tiene ilación necesaria. En efecto, la perfección del universo se considera en orden a las especies y no en cuanto a los individuos; porque continuamente se añaden al universo muchos individuos de las especies preexistentes. Ahora bien, las almas humanas no se diversifican por la especie, sino por el número, como quedó probado (c. 81). Luego se concluye que, aunque sean creadas nuevas almas, esto no se opone a la perfección del universo.

Por esto mismo se hace clara la solución de lo que se arguye en cuarto lugar. En efecto, en el mismo pasaje del Génesis se dice que "Dios terminó su obra y descansó de cuanto hiciera". Luego, así como el remate o perfección de las criaturas debe considerarse en orden a las especies y no en orden a los individuos, así también hay que entender el descanso de Dios en el sentido de que no crea nuevas especies; pero no quiere decir que no cree nuevos individuos semejantes a los anteriores en la especie. Y de este modo, como todas las almas humanas son de la misma especie, así también son de la misma especie todos los hombres; de modo que si Dios crea todos los días nuevas almas, esto no se opone al predicho descanso.

Por otra parte, ha de tenerse presente que no se encuentra en Aristóteles la afirmación de que el entendimiento humano sea eterno; afirmación que él suele hacer refiriéndose a las cosas que en su opinión existieron siempre. Sin embargo, dice que el

mismo entendimiento es "perpetuo" (cc. 61, 78); lo que, en realidad, se puede afirmar de lo que siempre existirá, aunque no haya existido siempre. Por eso, en el XI de los "Metafísicos", cuando trata del alma intelectiva como independiente de la condición de las otras formas, no dijo que esta forma existiese antes de la materia (lo que, sin embargo, afirmaba Platón en cuanto a las "ideas", y desde luego parecía convenir al asunto de que trataba que algo de esto dijera sobre el alma), sino que afirmó que "el alma permanece después del cuerpo".

autem ipsum esse "perpetuum" (cf. cc. 61, 78): quod quidem potest dici de his quae semper erunt, etiam si non semper fuerunt. Unde et in XI "Metaphys." (3, 5; 1070 a), cum animam intellectivam a conditione aliarum formarum exciperet, non dixit quod haec forma fuerit ante materiam, quod tamen Plato de "ideis" dicebat, et sic videbatur conveniens materiae in qua loquebatur ut aliquid tale de anima diceret: sed dixit quod "manet post corpus".

CAPITULUM LXXXV

Quod anima non sit de substantia Dei

CAPITULO LXXXV

El alma no es de la substancia divina

De lo dicho se ve también claramente que el alma no es de la substancia divina.

Quedó ya demostrado antes (l. 1, c. 15) que es eterna la substancia divina y que en ella no hay nada que empiece ahora a existir. Por el contrario, las almas humanas no existieron antes que el cuerpo, como se probó (c. 83 s.). Luego el alma no puede ser de la substancia divina.

También quedó demostrado anteriormente (l. 1, c. 27) que Dios no puede ser forma de ninguna cosa. Pero el alma es forma del cuerpo, como se vió (c. 68). Por lo tanto, no es de la divina substancia.

Todo aquello de lo que se hace alguna cosa está en potencia para lo que de él se hace. Pero la substancia divina no está en potencia para nada, porque es acto puro, como antes se probó (l. 1, c. 16). Por consiguiente, es imposible que de la substancia de Dios se haga el alma o cualquier otra cosa.

Aquello de lo que se hace algo sufre cierta mutación. Pero Dios es totalmente inmutable, como se probó antes (l. 1, c. 13). Luego es imposible que de El se pueda hacer alguna cosa.

Ex his etiam patet animam non esse de substantia Dei.

Ostensum est enim supra (l. 1, c. 15) divinam substantiam esse aeternam, nec aliquid eius de novo incipere. Animae autem humanae non fuerunt ante corpora, ut ostensum est (c. 83 sq.). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Amplius. Ostensum est supra (l. 1, c. 27) quod Deus nullius rei forma esse potest. Anima autem humana est forma corporis, ut ostensum est (c. 68). Non igitur est de substantia divina.

Praeterea. Omne illud ex quo fit aliquid, est in potentia ad id quod fit ex eo. Substantia autem Dei non est in potentia ad aliquid: cum sit purus actus, ut supra (l. 1, c. 16) ostensum est. Impossibile est igitur quod ex substantia Dei fiat anima, vel quodcumque aliud.

Adhuc. Illud ex quo fit aliquid,

aliquo modo mutatur. Deus autem est omnino immobilis, ut supra (l. 1, c. 13) probatum est. Impossibile est igitur quod ex eo aliquid fieri possit.

Amplius. In anima manifeste apparet variatio secundum scientiam et virtutem et eorum opposita. Deus autem est omnino invariabilis, et per se et per accidens (ibid.). Non igitur anima potest esse de substantia divina.

Item. Supra (l. 1, c. 16) ostensum est quod Deus est actus purus, in quo nulla potentialitas invenitur. In anima autem humana invenitur et potentia et actus: est enim in ea intellectus possibilis, qui est potentia ad omnia intelligibilia, et intellectus agens, ut ex supra (cc. 61, 76) dictis patet. Non est igitur anima humana d. natura divina.

Item. Cum substantia divina sit omnino impartibilis (l. 1, c. 18), non potest aliquid substantiae eius esse anima nisi sit tota substantia eius. Substantiam autem divinam impossibile est esse nisi unam, ut supra (l. 1, c. 42) ostensum est. Sequitur igitur quod omnium hominum sit tantum anima una quantum ad intellectum. Et hoc supra (c. 73 sqq.) improbatum est. Non est igitur anima de substantia divina.

Videtur autem haec opinio ex triplici fonte processisse. Quidam enim posuerunt nullam substantiam incorpoream esse. Unde nobilissimum corporum Deum esse dicebant, sive hoc esset aer, sive ignis, sive quodcumque aliud principium ponebant, et de natura huius corporis animam esse dicebant: nam omnes id quod ponebant principium, animae attribuebant, ut patet per Aristotelem in I "De anima" (c. 2, 6; 404 b). Et sic sequebatur animam esse de substantia divina.—Et ex hac radice pullulavit positio Manichaei, qui existimavit Deum esse quandam lucem corpoream per

En el alma se nota claramente mudanza en cuanto a la ciencia y la virtud y los opuestos de las mismas. Pero Dios es absolutamente invariable, tanto esencial como accidentalmente (ibid.). Luego el alma humana no puede ser de la substancia divina.

Anteriormente se demostró (l. 1, c. 16) que Dios es acto puro, en quien no existe ninguna potencialidad. Sin embargo, en el alma humana se encuentra no sólo la potencia, sino también el acto, pues hay en ella un entendimiento posible, que es potencia para todo lo inteligible, y el entendimiento agente, como se vió anteriormente (c. 61, 76). Por consiguiente, el alma humana no es parte de la naturaleza divina.

Como la substancia divina es absolutamente indivisible, no puede el alma ser de esa substancia, a no ser que sea toda la substancia divina. Pero es imposible que la substancia divina sea más que una, como ya está probado (l. 1, c. 42). De donde se seguiría que el alma de todos los hombres no sería más que una en cuanto al entendimiento. Y esto ya hemos visto antes que no puede ser (c. 73 s.). Luego el alma no es parte de la substancia divina.

Parece, sin embargo, que esta opinión procedió de una triple fuente. Algunos, en efecto, afirmaron que no existe ninguna substancia incorpórea. Por lo que afirmaban ser Dios el más noble de todos los cuerpos, diciendo que este cuerpo o sería aire, o fuego, o cualquier otro principio; y decían, además, que el alma era de la naturaleza de este cuerpo, pues todos atribuían al alma lo que establecían como principio, como se ve en Aristóteles (I "Sobre el alma"); y de esto se seguía que el alma era de la substancia divina. De esta raíz brotó la doctrina de los maniqueos, la cual imaginó a Dios como una cierta luz corpórea extendida por los espacios

infinitos, considerando al alma humana como una determinada partícula de esa luz.

Pero esta doctrina es falsa, no sólo porque se probó antes que Dios no es cuerpo (l. 1, c. 20), sino también porque se demostró que el alma humana no es cuerpo, como no lo es ninguna substancia intelectual.

Otros, sin embargo, afirmaron que el entendimiento de todos los hombres no es sino uno, o sólo el entendimiento agente o el agente y el posible a la vez, como se dijo más arriba (c. 73 s.). Y como los antiguos afirmaban que Dios era cierta substancia separada, se debía concluir que nuestra alma, esto es, el entendimiento, con el que entendemos, es de naturaleza divina. De donde procede que algunos autores cristianos de nuestro tiempo, manteniendo la sentencia del entendimiento agente separado, han dicho expresamente que dicho entendimiento es Dios.

Pero esta teoría de la unidad de nuestro entendimiento fué ya anteriormente refutada (ibíd.).

Pudo esta opinión haber nacido de la semejanza de nuestra alma con Dios. En efecto, el entender, que estimamos pertenece en sumo grado a Dios, vemos que no conviene a ninguna substancia del mundo inferior más que al hombre en razón del alma. De donde pudo parecer que el alma pertenece a la naturaleza divina. Sobre todo entre los hombres, para los cuales era cierto que el alma humana es inmortal.

A esto parece ayudar también el Génesis, cuando, después de decir: "Hagamos el hombre a nuestra imagen y semejanza", añade: "Formó Dios al hombre del barro de la tierra e inspiró en su rostro el aliento de la vida". De lo que algunos han querido también sacar que el alma humana es de naturaleza divina. Pues el que inspira en el rostro de otro comunica le su mismo espíritu; y así la Escritura parece indicar que algo divino comunica Dios al hombre al darle la vida.

infinita spatia distensam, cuius quandam particulam humanam animam esse dicebat.

Haec autem positio supra improbata est, et per hoc quod ostensum est (l. 1, c. 20) Deum non esse corpus; et per hoc quod ostensum est (cc. 49, 65) animam etiam humanam corpus non esse, nec aliquam intellectualem substantiam.

Quidam vero posuerunt intellectum omnium hominum esse unum, vel agentem tantum, vel agentem et possibilem simul, sicut supra (c. 73 sqq.) dictum est. Et quia quamlibet substantiam separatam antiqui Deum esse dicebant, sequebatur animam nostram, idest intellectum quo intelligimus, esse divinae naturae. Unde et a quibusdam nostri temporis Christianae fidei professoribus, ponentibus intellectum agentem separatum, dictum est expresse quod intellectus agens sit Deus.

Haec autem positio de unitate intellectus nostri supra (ibid.) improbata est.

Potuit autem et ex ipsa similitudine animae nostrae ad Deum haec opinio nasci. Intelligere enim, quod maxime aestimatur proprium Dei, nulli substantiae in mundo inferiori convenire invenitur nisi homini propter animam. Unde videri potuit animam ad naturam divinam pertinere. Et praesertim apud homines in quorum opinionibus erat firmatum quod anima hominis esset immortalis.

Ad hoc etiam coadiuvare videtur quod Gen. 1,26 (2, 7), postquam dictum est, "Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram", subditur: "Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae". Ex quo quidam accipere voluerunt quod anima sit de natura divina. Qui enim in faciem alterius spirat, idem numero quod in ipso erat, in alium emittit. Et sic videtur Scriptura innuere quod aliquid divinum a Deo in hominem ad ipsum vivificandum immissum sit.

Sed similitudo praedicta non ostendit hominem esse aliquid substantiae divinae: cum in intelligendo defectum multipliciter patiatur, quod de Deo dici non potest. Unde haec similitudo magis est indicativa cuiusdam imperfectae imaginis quam alicuius consubstantialitatis. Quod etiam Scriptura innuit cum dicit "ad imaginem" Dei hominem factum. Unde et inspiratio praedicta processum vitae a Deo in hominem secundum quandam similitudinem demonstrat, non secundum unitatem substantiae. Propter quod et "in faciem spiritus vitae" dicitur "inspiratus": quia, cum in hac parte corporis sint plurium sensuum organa sita, in ipsa facie evidentius vita monstratur. Sic igitur Deus inspirasse in faciem hominis spiraculum dicitur, quia spiritum vitae homini dedit, non eum ex sua substantia decidendo. Nam et qui corporaliter insufflat in faciem alicuius, unde videtur sumpta esse metaphora, aerem in faciem eius impellit, non autem aliquam suae substantiae partem in ipsum immittit.

Pero la semejanza indicada no prueba que el hombre sea algo de la substancia divina, porque el entender del hombre está afectado por muchos defectos que no pueden atribuirse a Dios. De donde se deduce que esta semejanza indica más una imagen imperfecta que una consubstancialidad. Lo que también indica la Escritura cuando dice que el hombre fué creado "a la imagen" de Dios. De aquí resulta que el soplo mencionado demuestra que el modo de comunicar Dios la vida al hombre implica cierta semejanza del hombre con Dios, pero no una unidad substancial. Por esta razón, "el soplo de vida en el rostro" se dice "insuflado"; porque, como en esta parte del cuerpo están situados muchos de los órganos de los sentidos, en el mismo rostro se manifiesta más claramente la vida. En este sentido, pues, se dice que Dios sopló en el rostro del hombre el aliento, porque dió al hombre el espíritu de vida sin hacerle por eso de su misma substancia. Porque también el que sopla corporalmente en el rostro de alguien impele el aire hacia su cara, de lo que parece formarse la metáfora, pero sin comunicarle ninguna parte de la propia substancia.

CAPITULUM LXXXVI

Quod anima humana non traducatur cum semine

CAPITULO LXXXVI

El alma humana no se comunica por transmisión seminal

Ex praemissis autem ostendi potest quod anima humana non traducitur cum semine, quasi per coitum seminata.

Quorumcumque enim principiorum operationes non possunt esse sine corpore, nec eorum initium sine corpore esse potest: sic enim res habet esse sicut et operatur, cum unumquodque operetur inquantum est ens. E contrario vero, quorum principiorum operationes

Por todo lo que hemos dicho se puede probar que el alma humana no se comunica por transmisión seminal, como si fuera sembrada en el coito.

No pueden, en efecto, existir sin el cuerpo las operaciones de aquellos principios cuyo comienzo tampoco puede existir sin el cuerpo; pues las cosas tienen el ser como tienen el obrar, porque cada uno obra en cuanto es ser. Por el contrario, tampoco

reciben el ser por generación corporal aquellos principios cuyas operaciones no dependen del cuerpo. Mas el obrar del alma sensitiva y nutritiva no puede realizarse sin el cuerpo, como quedó claro por lo anteriormente dicho (c. 68); sin embargo, la operación del alma intelectiva no se efectúa mediante los órganos corpóreos, como se ha explicado antes (ibíd.). Luego el alma nutritiva y sensitiva se produce por generación corporal, pero no así el alma intelectiva. Ahora bien, la transmisión seminal está ordenada a la generación del cuerpo. Por consiguiente, el alma sensitiva y nutritiva comienzan a existir por transmisión seminal, pero no así el alma intelectiva.

Si el alma humana comenzase a existir mediante transmisión seminal, esto no podría ser más que de dos maneras: una, si se entendiese que existe actualmente en el semen como separada accidentalmente del alma del que engendra, del mismo modo que el semen se separa del cuerpo, como se ve en los animales anillados, que divididos viven, en quienes hay un alma en acto y muchas en potencia, ya que, dividido el cuerpo de dicho animal, en cada parte viva comienza a existir actualmente un alma. Otra manera es cuando se entiende que existe en el semen una fuerza productora del alma intelectiva; de esta manera se afirma que el alma existe en el semen virtual, pero no actualmente.

Pero el primero de estos modos es imposible por una doble razón: primeramente, porque, como el alma intelectiva es la de mayor perfección y la de mayor capacidad, su perfectible propio es un cuerpo que tenga gran diversidad de órganos, por los que pueda realizar sus múltiples operaciones. De aquí se deduce que no puede constituirse en acto en el semen separado, porque ni siquiera las almas de los brutos perfectos se multiplican por división, como acontece en los animales anillados. En segundo lugar, porque, como el entendi-

tiones sunt sine corpore, eorum generatio non est per generationem corporis. Operatio autem animae nutritivae et sensitivae non potest esse sine corpore, ut ex praemissis (c. 68) patet. Operatio autem animae intellectivae non fit per organum corporeum, ut supra (ibid.) habitum est. Igitur anima nutritiva et sensitiva per generationem corporis generatur: non autem anima intellectiva. Sed traductio seminis ad corporis generationem ordinatur. Igitur anima nutritiva et sensitiva esse incipiunt per seminis traductionem, non autem intellectiva.

Adhuc. Si anima humana per traductionem seminis esse inciperet, hoc non posset esse nisi dupliciter. Uno modo, ut intelligeretur esse in semine actu, quasi per accidens divisa ab anima generantis, sicut semen dividitur a corpore: ut videmus in animalibus anulosis, quae decisa vivunt, in quibus est anima una in actu et multae in potentia; diviso autem corpore animalis praedicti, in qualibet parte vivente incipit anima esse actu.—Alio modo, ut intelligatur in semine esse virtus productiva animae intellectivae: ut sic anima intellectiva ponatur esse in semine virtute, sed non actu.

Primum autem horum est impossibile, duplici ratione. Primo quia, cum anima intellectiva sit perfectissima animarum et maximae virtutis, eius proprium perfectibile est corpus habens magnam diversitatem in organis, per quae possunt multiplices eius operationes expleri. Unde non potest esse quod fiat actu in semine deciso: quia nec etiam animae brutorum perfectorum per decisionem multiplicantur, prout contingit in animalibus anulosis.—Secundo quia, cum intellectus,

qui est propria et principalis virtus animae intellectivae, non sit alicuius partis corporis actus, non potest dividi per accidens secundum corporis divisionem. Unde nec anima intellectiva.

Secundum etiam est impossibile. Virtus enim activa quae est in semine, agit ad generationem animalis transmutando corpus: non enim aliter agere potest virtus quae est in materia. Sed omnis forma quae incipit esse per transmutationem materiae, habet esse a materia dependens: transmutatio enim materiae reducit eam de potentia in actum, et sic terminatur ad esse actu materiae, quod est per unionem formae; unde, si per hoc etiam incipiat esse formae simpliciter, esse formae non erit nisi in hoc quod est uniri materiae, et sic erit secundum esse a materia dependens. Si igitur anima humana producatur in esse per virtutem activam quae est in semine, sequitur quod esse suum sit dependens a materia, sicut esse aliarum formarum materialium. Cuius contrarium supra (cc. 68, 79) ostensum est. Nullo igitur modo anima intellectiva producitur in esse per seminis traductionem.

Amplius. Omnis forma quae educitur in esse per materiae transmutationem, est forma educta de potentia materiae: hoc enim est materiam transmutari, de potentia in actum reduci. Anima autem intellectiva non potest educi de potentia materiae: iam enim supra (c. 78) ostensum est quod ipsa anima intellectiva excedit totum posse materiae, cum habeat aliquam operationem absque materia, ut supra (ibid.) ostensum est. Non igitur anima intellectiva educitur in esse per transmutationem materiae. Et sic, neque per actionem virtutis quae est in semine.

Praeterea. Nulla virtus activa

miento, que es la facultad propia y principal del alma intelectiva, no es el acto de ninguna parte del cuerpo, no puede dividirse accidentalmente como se divide el cuerpo. Luego tampoco puede dividirse el alma intelectiva.

El segundo modo es también imposible. En efecto, la virtud activa que existe en el semen obra en la generación animal produciendo una transmutación en el cuerpo, pues la fuerza que existe en la materia no puede obrar de otra manera. Ahora bien, toda forma cuya existencia empieza por una transmutación de la materia, existe dependiente de la materia por que la transmutación hace pasar la materia de la potencia al acto, y de este modo llega la materia a su perfección actual mediante la unión con la forma. De aquí se concluye que, si por esto empieza la forma a ser realmente, entonces ésta no existe sino en cuanto se une con la materia, y de este modo existe dependiente de la misma. En consecuencia, si el alma humana recibe el ser por la virtud activa que existe en el semen, entonces su ser depende de la materia, como el de las otras formas materiales. Lo que es contrario a lo anteriormente probado (cc. 68, 79). Hay que concluir, pues, que de ningún modo recibe el alma intelectiva el ser por transmisión seminal.

Toda forma que recibe el ser por transmutación de la materia es una forma producida por virtud de la misma materia, pues en esto consiste el transmutarla: en hacerla pasar de la potencia al acto. Ahora bien, el alma intelectiva no puede ser producida por la potencia material, pues ya quedó demostrado (c. 78) que la misma alma supera todo el poder de la materia, porque tiene ciertas operaciones independientes de ésta, como antes se probó. Luego el alma intelectiva no es producida por transmutación material. Y de esta manera tampoco recibe el ser por la fuerza activa que existe en el semen.

Ninguna virtud activa obra de mo-

do superior a su género. Ahora bien, el alma intelectiva supera todo el género de los cuerpos, porque tiene una operación superior a todos los cuerpos, que es el acto de entender. Por consiguiente, no hay ninguna virtud corpórea que pueda producir el alma intelectiva. Pero todo el obrar de la potencia seminal se realiza mediante alguna virtud corpórea, pues la potencia productiva obra por medio del calor del fuego, del cielo y del alma. En consecuencia, no puede el alma intelectiva recibir el ser mediante la virtud seminal.

Es ridículo afirmar que alguna substancia intelectual se divide por la división del cuerpo o es producida por alguna potencia corporal. Ahora bien, el alma humana es una substancia intelectual, como antes se probó (c. 78). Por consiguiente, no puede afirmarse que se divide por la división del semen, ni tampoco que recibe el ser de la virtud activa existente en el semen. Y así que de ningún modo tiene principio el alma humana mediante transmisión seminal.

Si la generación de algo es causa de que algo exista, su corrupción será causa de que deje de existir. Por otro lado, la corrupción del cuerpo no es causa de que el alma deje de existir, pues ésta es inmortal, como quedó antes demostrado (c. 79). Luego tampoco la generación del cuerpo es causa de que el alma comience a existir. Ahora bien, la transmisión seminal es la causa propia de la generación del cuerpo. Por consiguiente, no es la transmisión seminal causa de la producción del ser del alma.

De este modo se excluye el error de Apolinar y de sus secuaces, que afirmaron que "las almas son engendradas por las almas, como los cuerpos son engendrados por los mismos cuerpos".

agit ultra suum genus. Sed anima intellectiva excedit totum genus corporum: cum habeat operationem supra omnia corpora elevatam, quae est intelligere. Nulla igitur virtus corporea potest producere animam intellectivam. Sed omnis actio virtutis quae est in semine, est per aliquam virtutem corpoream: agit enim virtus formativa mediante triplici calore, ignis, caeli, et calore animae. Non igitur potest produci in esse anima intellectiva per virtutem quae est in semine.

Praeterea. Ridiculum est dicere aliquam intellectualem substantiam vel per divisionem corporis dividi, vel etiam ab aliqua virtute corporea produci. Sed anima humana est quaedam intellectualis substantia, ut supra (c. 78) ostensum est. Non igitur potest dici quod dividatur per divisionem seminis neque quod producatur in esse a virtute activa quae est in semine. Et sic nullo modo per seminis traductionem anima humana incipit esse.

Praeterea. Si generatio alicuius est causa quod aliquid sit, corruptio eius erit causa quod illud esse desinat. Corruptio autem corporis non est causa quod anima humana esse desinat: cum sit immortalis, ut supra (c. 79) ostensum est. Neque igitur generatio corporis est causa quod anima incipiat esse. Sed traductio seminis est propria causa generationis corporis. Non est igitur traductio seminis causa generationis animae in esse.

Per hoc autem excluditur error Apollinaris et sequacium eius, qui dixerunt "animas ab animabus generari, sicut a corporibus corpora"[1].

[1] Cf. GREG. NYSS., *De anima;* NEMESIUM, *De anima (de nat. hominis),* l. 2, c. 6.

CAPITULUM LXXXVII

Quod anima humana producatur in esse a Deo per creationem

CAPITULO LXXXVII

El alma humana existe por creación divina

Ex his autem quae dicta sunt, ostendi potest quod solus Deus animam humanam producit in esse.

Omne enim quod in esse producitur, vel generatur per se aut per accidens, vel creatur. Anima autem humana non generatur per se: cum non sit composita ex materia et forma, ut supra (cc. 50, 65) ostensum est. Neque generatur per accidens: cum enim sit forma corporis, generaretur per corporis generationem, quae est ex virtute activa seminis; quod improbatum est (c. praec.). Cum ergo anima humana de novo esse incipiat, non enim est aeterna, nec praeexistit corpori, ut supra (c. 83) ostensum est, relinquitur quod exeat in esse per creationem. Ostensum est autem supra (c. 21) quod solus Deus potest creare. Solus igitur ipse animam humanam in esse producit.

Amplius. Omne illud cuius substantia non est suum esse, habet sui esse auctorem, ut supra (c. 15) ostensum est. Anima autem humana non est suum esse: hoc enim solius Dei est, ut supra (ibid.) ostensum est. Habet igitur causam activam sui esse. Sed quod per se habet esse, per se etiam agitur: quod vero non habet esse per se, sed solum cum alio, non per se fit, sed alio facto; sicut forma ignis fit igne generato. Anima autem humana

Por lo que hemos dicho se puede demostrar que solamente Dios puede dar el ser al alma humana.

En efecto, todo lo que recibe el ser, o lo recibe siendo engendrado esencial o accidentalmente, o lo recibe por creación. El alma humana no es esencialmente engendrada, porque no está compuesta de materia y de forma, como antes se probó (c. 50). Ni tampoco se engendra accidentalmente, porque, como es forma del cuerpo, sería producida por generación corporal, que procede de la virtud activa del semen; lo que quedó refutado en el capítulo anterior (c. 86). Porque comienza a existir, el alma no es eterna ni existió antes que el cuerpo, como se probó antes (c. 83). Solamente resta afirmar que existe por creación. Ahora bien, ya quedó anteriormente probado que solamente Dios puede crear. Luego sólo El puede dar el ser al alma humana.

Todo aquello cuya substancia no es su misma existencia, tiene un autor de su existencia, como también hemos visto antes (c. 15). Pero el alma humana no es su existencia, pues eso es propio solamente de Dios, como antes se probó. El alma humana tiene, por lo tanto, una causa activa de su existencia. Ahora bien, el que tiene el ser por virtud propia obra también por propia virtud; y, al contrario, el que no tiene el ser por virtud propia, sino en dependencia de otro, no se hace a sí mismo, sino que es hecho por otro, como la forma del fuego nace del fuego producido. Pero el

alma humana tiene como propio, entre las demás formas, el subsistir en sí misma, y es esta misma existencia propia lo que comunica al cuerpo (c. 68). El alma tiene, por lo tanto, su modo esencial de llegar a la existencia, diferente del de las otras formas que se constituyen accidentalmente de elementos hechos. Ahora bien, como el alma humana no tiene la materia como parte de sí misma, no puede hacerse de algo material. Sólo queda, pues, concluir que es creada de la nada. Y así es. Por consiguiente, como la creación es obra propia de Dios, como arriba se probó (c. 21), hay que concluir que el alma es creada directamente por Dios.

Es propio de lo que es del mismo género que tenga idéntico modo de recibir el ser, como ya hemos probado (c. 16). Ahora bien, el alma es del género de las substancias intelectuales, que no pueden existir si no es por vía de creación. Luego el alma humana aparece en la existencia por creación divina.

Todo lo que recibe el ser de algún otro agente, recibe del mismo algo que es principio de ser en tal especie o bien el mismo ser absoluto. Ahora bien, el alma no puede recibir la existencia como algo por lo que comienza a existir, como acontece en los compuestos de materia y forma, que por la generación reciben la forma en acto, pues el alma no tiene en sí misma algo que sea principio de existencia, porque es substancia simple, como se probó antes (cc. 50, 65) Resuélvese, por fin, que el alma no recibe el ser de otro sino de aquel que lo tiene de modo absoluto. El ser como tal es efecto propio del agente primero y universal, pues los agentes secundarios obran en cuanto imprimen en las cosas hechas semejanzas de sus formas, que son formas de lo hecho. Por consiguiente, el alma no puede ser producida sino por el agente primero y universal, que es Dios.

El fin de una cosa corresponde al

hoc habet proprium inter alias formas, quod est in suo esse subsistens, et esse quod est sibi proprium, corpori communicat (c. 68). Anima igitur per se habet suum fieri, praeter modum aliarum formarum, quae fiunt per accidens compositis factis. Sed, cum anima humana non habeat materiam partem sui, non potest fieri ex aliquo sicut ex materia. Relinquitur ergo quod ex nihilo fiat. Et sic, creatur. Cum igitur creatio sit opus proprium Dei, ut supra (c. 21) ostensum est, sequitur quod a solo Deo immediate creatur.

Adhuc. Eorum quae sunt unius generis, est idem modus prodeundi in esse, ut supra (cf. c. praec. init.) probatum est. Anima autem est de genere substantiarum intellectualium, quae non possunt aliter intelligi prodire in esse nisi per viam creationis. Anima igitur humana exit in esse per creationem a Deo.

Item. Quicquid producitur in esse ab aliquo agente, acquirit ab ipso vel aliquid quod est principium essendi in tali specie, vel ipsum esse absolutum. Anima autem non potest sic produci in esse quasi acquiratur ei aliquid quod sit principium essendi, sicut contingit in rebus compositis ex materia et forma, quae generantur per hoc quod acquirunt formam in actu: non enim habet anima aliquid in seipsa quod sit sibi principium essendi, cum sit substantia simplex, ut supra (cc. 50, 65) ostensum est. Relinquitur igitur quod non producatur in esse ab aliquo agente nisi per hoc quod consequitur ab ipso esse absolute. Ipsum autem esse est proprius effectus primi et universalis agentis: secunda enim agentia agunt per hoc quod imprimunt similitudines suarum formarum in rebus factis, quae sunt formae factorum. Anima igitur non potest produci in esse nisi a primo et universali agente, quod est Deus.

Praeterea. Finis rei respondet

principio eius: tunc enim res perfecta est cum ad proprium principium pertingit, vel per similitudinem vel quocumque modo. Finis autem animae humanae et ultima perfectio eius est quod per cognitionem et amorem transcendat totum ordinem creaturarum et pertingat ad primum principium, quod Deus est. Igitur ab eo habet propriae suae originis principium.

Hoc etiam innuere videtur Sacra Scriptura, Gen. 1. Cum enim, de institutione aliorum animalium loquens, eorum animas aliis causis adscribat, utpote cum dicit, "Producant aquae reptile animae viventis" et similiter de aliis, ad hominem veniens, animam eius a Deo creari ostendit, dicens (c. 2, v. 7): "Formavit Deus hominem de limo terrae, et inspiravit in faciem eius spiraculum vitae".

Per hoc autem excluditur error ponentium animas ab angelis esse creatas.

principio de la misma, pues tanto más perfecta es ella cuanto más se aproxima a su mismo principio o por semejanza o de cualquier otro modo. Ahora bien, el fin del alma humana y su última perfección es que transcienda por el conocimiento y el amor todo el orden de las criaturas y llegue al primer principio, que es Dios. Luego el alma tiene en Dios su primer principio.

Esto mismo parece también indicar la Sagrada Escritura en el Génesis, pues cuando habla de la creación de los otros animales atribuye a las almas de éstos otras causas, como cuando dice: "Produzcan las aguas reptiles vivos", y lo mismo hablando de los otros animales; pero al tratar del hombre indica que su alma es creada por Dios, al decir: "Formó Dios al hombre del barro de la tierra e insufló en su frente el soplo de la vida".

Por esto queda refutado el error de los que dicen que las almas fueron creadas por los ángeles.

CAPITULUM LXXXVIII

Rationes ad probandum quod anima humana creetur ex semine

CAPITULO LXXXVIII

Razones para probar que el alma humana procede del semen

Sunt autem quaedam quae praemissis videntur esse adversa.

[*Numeros addimus ex c. seq.* His igitur visis *etc.*]

1. Cum enim homo sit animal inquantum habet animam sensitivam: ratio autem "animalis" univoce homini et aliis animalibus conveniat; videtur quod anima sensitiva hominis sit eiusdem generis cum animabus aliorum animalium. Quae autem sunt unius generis, eundem modum habent prodeundi in esse (cf. c. 86). Anima igitur sensitiva hominis, sicut et aliorum animalium, per

Hay algunas razones que parecen oponerse a lo anterior. En efecto:

1.ª Como el hombre es animal porque tiene alma sensitiva, y el concepto "animal" conviene unívocamente al hombre como al resto de los animales, parece que el alma sensitiva del hombre ha de ser del mismo género que las almas de los otros animales. Mas los que tienen el mismo género tienen idéntica manera de llegar a ser. Luego el alma sensitiva humana, como la de los otros animales, procede de la virtud contenida en el semen. Y como el alma intelectiva y la sensitiva en el hombre son idén-

ticas substancialmente, como ya se demostró (c. 58), parece, pues, que el alma intelectiva proceda de la virtud seminal.

2.ª Además, como enseña Aristóteles en el libro "Sobre la generación de los animales", el feto animal antecede temporalmente al hombre. Mas, cuando todavía es animal y no hombre, tiene alma sensitiva, mas no intelectiva; y nadie duda de que la sensitiva es producida por la virtud activa del semen, al igual que la de los animales. Pero tal alma sensitiva está en potencia para hacerse intelectiva, como el tal animal está en potencia también para ser animal racional, a no ser, tal vez, que se dijera que el alma intelectiva que sobrevendrá es otra substancialmente, cosa rechazada anteriormente (c. 58). Luego parece que el alma intelectiva procede substancialmente de la virtud que hay en el semen.

3.ª El alma, como es la forma del cuerpo, únese a él esencialmente. Mas las cosas que tienen unidad de ser son el resultado o término de la acción de un solo agente, pues si hubiera diversos agentes y, en correspondencia, diversas acciones, no serían una, sino diversas cosas en cuanto al ser. Luego es necesario que el ser uno del alma y del cuerpo sea el término de la única acción de un solo agente. Y como consta que el cuerpo es hecho por la acción de la virtud contenida en el semen, síguese, pues, que el alma, que es forma del cuerpo, es producto de esa misma acción y no de un agente separado.

4.ª El hombre engendra un semejante a sí dentro de la especie por la virtud que hay en el semen separado. Mas todo agente unívoco engendra a su semejante en la especie porque causa la forma del engendrado, de la cual deriva la especie. Luego el alma humana, por la que el hombre recibe la especie, es producida por la virtud contenida en el semen.

5.ª Tal es el argumento de Apolinar: Quien completa la obra, coopera con el agente. Si, pues, Dios crea las

virtutem quae est in semine in esse procedit. Est autem idem secundum substantiam anima intellectiva et sensitiva in homine, ut supra (c. 58) ostensum est. Videtur igitur quod etiam anima intellectiva per virtutem seminis producatur.

2. Praeterea. Sicut docet Aristoteles in libro "De generatione animalium" (l. 2, 3; 736 a), prius tempore est fetus animal quam homo. Sed, cum est animal et non homo, habet animam sensitivam et non intellectivam; quam quidem sensitivam non est dubium ex virtute activa seminis produci, sicut et in ceteris animalibus contingit. Illa autem met anima sensitiva est in potentia ut sit intellectiva, sicut et illud animal est in potentia ut sit animal rationale: nisi forte dicatur quod anima intellectiva superveniens sit alia in substantia, quod supra (c. 58) improbatum est. Videtur ergo quod substantia animae intellectivae sit ex virtute quae est in semine.

3. Item. Anima, cum sit forma corporis, unitur corpori secundum suum esse. Sed ad ea quae sunt unum secundum esse, terminatur una actio et unius agentis: si enim sunt diversa agentia, et per consequens diversae actiones, sequetur quod sint facta diversa secundum esse. Oportet igitur unius agentis unam actionem terminari ad esse animae et corporis. Constat autem quod corpus fit per actionem virtutis quae est in semine. Ergo et ab eadem est anima, quae est eius forma, et non ab agente separato.

4. Amplius. Homo generat sibi simile secundum speciem per virtutem quae est in semine deciso. Omne autem agens univocum generat sibi simile in specie per hoc quod causat formam generati, a qua est eius species. Anima igitur humana, a qua est species hominis, producitur ex virtute quae est in semine.

5. Item. Apollinaris sic argumentatur (cf. c. 86 fin.). Quicumque dat complementum operi, cooperatur agenti. Sed, si animae creantur a Deo, ipse dat com-

plementum generationi puerorum qui quandoque ex adulteris nascuntur. Ergo Deus adulteris cooperatur. Quod sibi inconveniens videtur.

6. Inveniuntur autem in libro qui Gregorio Nysseno inscribitur [1], quaedam rationes ad hoc idem probandum. Argumentatur autem sic. Ex anima et corpore fit unum, quod est homo unus. Si igitur anima fiat prius quam corpus, aut corpus prius quam anima, idem erit prius et posterius seipso: quod videtur impossibile. Simul igitur fit corpus et anima. Sed corpus incipit fieri in decisione seminis. Ergo et per decisionem seminis anima in esse producitur.

7. Adhuc. Imperfecta videtur esse operatio agentis qui non totam rem in esse producit, sed solum eius alteram partem (ibid.). Si igitur Deus animam in esse produceret, corpus vero virtute seminis formaretur, quae duo sunt partes unius, scilicet hominis, utriusque operatio, scilicet Dei et seminativae virtutis, imperfecta videretur. Quod patet esse inconveniens. Ab una igitur et eadem causa producitur anima et corpus hominis. Constat autem corpus hominis produci virtute seminis. Ergo et anima.

8. Item. In omnibus quae generantur ex semine, omnes partes rei generatae simul comprehenduntur virtute in semine, licet actu non appareant: "sicut videmus in tritico, aut in quolibet alio semine, quod herba et culmus et internodia et fructus et aristae virtute comprehenduntur in primo semine, et postea protenditur semen et declaratur, quadam consequentia naturali, ad perfectionem, non assumens aliquid extrinsecum" (ibid.). Constat autem animam esse partem hominis. In semine igitur hominis virtute continetur anima humana, non autem ex aliqua exteriori causa principium sumit.

9. Amplius. Eorum quorum invenitur idem processus et terminus, oportet esse idem originis principium. Sed in generatio-

[1] *De creatione hominis*, c. 30 (*De hom. opificio:* PGr 44).

almas, completa la generación de los niños, nacidos a veces de padres adúlteros, cooperando con los tales. Y esto parécele un inconveniente.

6.ª En el libro "Sobre la creación del hombre", atribuido a Gregorio Niseno, se encuentran algunas razones para probar esto. La argumentación es: Del alma y del cuerpo resulta un ser único, que es el hombre. Si, pues, es hecha el alma antes que el cuerpo, o el cuerpo antes que el alma, antes y después tendremos idéntico resultado, lo cual es imposible. Luego el cuerpo y el alma son hechos simultáneamente. Pero el cuerpo comienza a hacerse por separación de una porción seminal. Luego por la misma se produce el alma.

7.ª La operación del agente que no produce toda la cosa en el ser, sino sólo una parte de la misma, parece ser imperfecta. Luego, si Dios produce el alma, y el cuerpo se forma por la virtud seminal, siendo los dos partes del hombre, ambas operaciones, o sea la de Dios y la de la virtud seminal, parece que serían imperfectas. Inconveniencia manifiesta. Luego el cuerpo y el alma del hombre son producidos por una sola causa. Consta que el cuerpo lo es por virtud seminal. Luego también el alma.

8.ª En los seres producidos por generación seminal, todas las partes de la cosa engendrada se encuentran simultáneamente en la virtud seminal, aunque actualmente no aparezcan: "Vemos en el trigo, como en cualquier otra semilla, que la hierba, la caña, los internodios, el fruto, las aristas, están virtualmente contenidos en el grano, y que después, al tender éste a su perfecto desarrollo, van apareciendo, sin recibir nada extrínseco" (ibid.). Y consta que el alma es una parte del hombre. Luego en la virtud seminal del hombre está contenida el alma humana y no tiene su origen en ninguna causa externa.

9.ª Donde hay identidad de proceso y de término ha de haber también identidad de principio de origen. Mas en la generación del hombre son idén-

ticos el proceso y el término del cuerpo y del alma; porque, al par que va apareciendo la cantidad y figura de los miembros, se van manifestando más y más las operaciones del alma; porque primeramente aparece la operación del alma nutritiva, después la operación del alma sensitiva, y, por fin, terminado el cuerpo, la operación del alma intelectiva (ibíd.). Luego cuerpo y alma tienen idéntico principio. Es así que el cuerpo tiene por principio original una porción de semen. Luego tal será también el principio del alma.

10. Lo que se configura con algo recibe de ello tal configuración: la cera, por ejemplo, al configurarse con el sello, recibe tal forma por la impresión de aquél. Mas consta que el cuerpo humano, como el de cualquier animal, configúrase a su propia alma, pues las disposiciones orgánicas son tales cuales convienen a las operaciones que el alma ha de realizar mediante los órganos. Luego el cuerpo se forma por la acción del alma. Por eso dice Aristóteles en el II "Sobre el alma" que "ésta es la causa eficiente del cuerpo". Y esto no fuera así si el alma no estuviese en el semen, porque el cuerpo se constituye por la virtud seminal. Luego el alma humana está en el semen humano, tomando su origen de la porción de semen.

11. Nada vive sino por el alma. Pero el semen es vivo. Evidéncianlo tres razones: primera, porque se separa de un ser viviente; segunda, porque en el semen hay calor vital y operaciones vitales, indicios de cosa viviente; tercera, porque las semillas de las plantas puestas en tierra, si no tuvieran la vida en sí, no podrían entrar en calor para vivir tomándolo de la tierra, que es exánime. Luego el alma está en el semen. Y en la porción seminal tiene su origen.

12. Si el alma no existe antes que el cuerpo, como se demostró (c. 83), ni comienza a existir con la porción

ne hominis idem processus corporis et animae, et idem terminus invenitur: secundum enim quod figuratio et quantitas membrorum procedit, et animae operationes magis ac magis manifestantur; nam prius apparet operatio animae nutritivae, et postmodum operatio animae sensitivae, et tandem, corpore completo, operatio animae intellectivae (ibid.). Ergo idem est principium corporis et animae. Sed principium originis corporis est per decisionem seminis. Ergo et principium originis animae.

10. Adhuc. Quod configuratur alicui, constituitur ex actione eius cui configuratur: sicut cera quae configuratur sigillo, accipit hanc configurationem ex impressione sigilli. Constat autem corpus hominis, et cuiuslibet animalis, esse propriae animae configuratum: talis est enim organorum dispositio qualis competit ad operationes animae per eas exercendas (ibid.). Corpus igitur formatur ex actione animae: unde et Aristoteles dicit, in II "De anima" (c. 4, 3; 415 b), quod "anima est efficiens causa corporis". Hoc autem non esset nisi anima esset in semine: nam corpus per virtutem quae est in semine constituitur. Est igitur anima humana in semine hominis. Et ita ex decisione seminis originem habet.

11. Item. Nihil vivit nisi per animam. Semen autem est vivum [2]. Quod patet ex tribus. Primo quidem, quia a vivente deciditur. Secundo, quia in semine apparet calor vitalis et operatio vitae, quae sunt rei viventis indicia. Tertio, quia semina plantarum terrae mandata, nisi in se vitam haberent, ex terra, quae est exanimis, non possent calescere ad vivendum. Est igitur anima in semine. Et sic ex decisione seminis originem capit.

12. Amplius. Si anima non est ante corpus, ut ostensum est (c. 83); neque incipit esse cum seminis decisione: sequitur quod prius formetur corpus, et postea

[2] *De creat. hom.*, l. c.

ei infundatur anima de novo creata. Sed si hoc est verum, sequitur ulterius quod anima sit propter corpus: quod enim est propter aliud, invenitur eo posterius; sicut vestimenta fiunt propter hominem. Hoc autem est falsum: nam magis corpus est propter animam; finis enim semper nobilior est. Oportet igitur dicere quod anima simul cum decisione seminis oriatur.

seminal, seguiríase que primero se formaría el cuerpo y después, por nueva creación, se le infundiría el alma. Mas, si esto es verdadero, síguese además que el alma es para el cuerpo, pues lo que es para otro es posterior a él, como los vestidos se hacen para el hombre. Pero esto es falso, porque principalmente el cuerpo es para el alma, ya que el fin siempre es más noble. Luego deberá decirse que el alma aparece simultáneamente con la porción del semen.

CAPITULUM LXXXIX
Solutio rationum praemissarum

CAPITULO LXXXIX
Solución de las objeciones anteriores

Ad faciliorem vero praemissarum rationum (c. praec.) solutionem, praemittenda sunt quaedam ad exponendum ordinem et processum generationis humanae, et generaliter animalis.

Primo itaque sciendum est falsam esse opinionem quorundam dicentium quod opera vitae quae apparent in embryone ante ultimum complementum, non sunt ex aliqua anima, vel virtute animae, in eo existente, sed ex anima matris. Si enim hoc esset verum, iam embryo non esset animal: cum omne animal ex anima et corpore constet. Operationes etiam vitae non proveniunt a principio activo extrinseco, sed ab intranea virtute, in quo praecipue a non viventibus viventia videntur discerni, quorum est proprie movere seipsa. Quod enim nutritur, assimilat sibi nutrimentum: unde oportet in nutrito esse virtutem nutritionis activam, cum agens sibi simile agat. Et multo est hoc manifestius in operibus sensus: nam videre et au-

Para solucionar con mayor facilidad las objeciones expuestas, debemos anticipar algunas cosas, exponiendo el orden y proceso de la generación del hombre y, en general, del animal.

Y así, en primer lugar, ha de saberse que es falsa la opinión de quienes dicen que las operaciones vitales que aparecen en el embrión antes de su total desarrollo no hay que atribuirlas a ningún alma o a potencia del alma existente en él, sino al alma de la madre. Mas, si esto fuera verdadero, el embrión no sería animal, porque todo animal consta de alma y cuerpo. Además, las operaciones vitales no provienen de un principio activo extrínseco, sino de una virtud interior, cosa en que principalmente parecen distinguirse los no vivientes de los vivientes, de quienes es propio moverse a sí mismos. Por otra parte, lo que se nutre asimílase el alimento; por lo tanto, debe haber en él una virtud activa de nutrición, ya que todo agente hace a su semejanza. Cosa esta que se ve con mayor claridad en las ope-

raciones del sentido, porque tanto el ver como el oír conviénenle a un sujeto en virtud de su propia potencia y no de otro. Por donde, existiendo en el embrión las operaciones de nutrirse y de sentir antes de su completo desarrollo, no deben atribuirse al alma de la madre.

Tampoco puede decirse que el alma está desde un principio en el semen con su esencia completa, aunque sus operaciones no aparezcan por defecto de los órganos. Porque, como el alma se une al cuerpo como forma, no se une sino al cuerpo del cual es acto. Pues el alma es "el acto del cuerpo organizado". Luego, antes de estar organizado el cuerpo, el alma no está en el semen actualmente, sino sólo en potencia o virtualmente. Por eso dice Aristóteles en el II "Sobre el alma" que "el somen y el fruto tienen la vida en potencia cuando pierden el alma", a saber, "si carecen de ella; mientras que el ser cuyo acto es el alma, tiene la vida en potencia, pero sin perder el alma".

Si el alma estuviese desde un principio en el semen, seguiríase también que la generación animal sería solamente por sección o corte, como en los animales anillados, en los que de uno se hacen dos. Porque si el semen, en el momento de separarse, ya tuviese el alma, tendría la forma substancial. Pero toda generación substancial precede a su forma substancial, no la sigue; porque si a la forma substancial síguenla algunas transformaciones, éstas no son en orden al ser del engendrado, sino a su bienestar. Pues de esta manera la generación animal terminaría en la separación del semen, y todas las otras transformaciones consiguientes nada tendrían que ver con la generación.

El ridículo es todavía mayor si esto se dijera del alma racional. En primer lugar, porque es imposible que se divida cuando el semen se divide para poder estar en él. Y en segundo, porque de eso se seguiría

dire convenit alicui per virtutem aliquam in ipso existentem, non in alio. Unde, cum embryo inveniatur nutriri ante ultimum complementum, et etiam sentire, non potest hoc attribui animae matris.

Neque tamen potest dici quod in semine ab ipso principio sit anima secundum suam essentiam completam, cuius tamen operationes non appareant propter organorum defectum. Nam, cum anima uniatur corpori ut forma, non unitur nisi corpori cuius est proprie actus. Est autem anima "actus corporis organici"[1]. Non est igitur ante organizationem corporis in semine anima actu, sed solum potentia sive virtute. Unde et Aristoteles dicit, in II "De anima" (c. 1, 10; 412 b), quod "semen et fructus sic sunt potentia vitam habentia quod abiiciunt animam", idest anima carent: "cum tamen id cuius anima est actus, sit potentia vitam habens, non tamen abiiciens animam".

Sequeretur etiam, si a principio anima esset in semine, quod generatio animalis esset solum per decisionem: sicut est in animalibus anulosis, quod ex uno fiunt duo. Semen enim, si statim cum est decisum animam haberet, iam haberet formam substantialem. Omnis autem generatio substantialis praecedit formam substantialem, non eam sequitur: si quae vero transmutationes formam substantialem sequuntur, non ordinantur ad esse generati, sed ad bene esse ipsius. Sic igitur generatio animalis compleretur in ipsa decisione seminis omnes autem transmutationes sequentes essent ad generationem impertinentes.

Sed adhuc magis est ridiculum si hoc de anima rationali dicatur. Tum quia impossibile est ut dividatur secundum divisionem corporis, ad hoc ut in deciso semine

[1] II *De anima*, 1, 6; 412 b.

esse possit.—Tum quia sequeretur quod in omnibus pollutionibus ex quibus conceptus non sequitur, nihilominus rationales animae multiplicarentur.

Neque etiam dici potest, quod quidam dicunt: etsi a principio decisionis in semine non sit anima actu, sed virtute, propter deficientiam organorum; tamen ipsammet virtutem seminis, quod est corpus organizabile, etsi non organizatum, esse proportionaliter semini animam in potentia, sed non actu; et quia vita plantae pauciora requirit organa quam vita animalis, primo semine sufficienter ad vitam plantae organizato, ipsam praedictam virtutem fieri animam vegetabilem; deinde organis magis perfectis et multiplicatis, eandem perduci ut sit anima sensitiva; ulterius autem, forma organorum perfecta, eandem animam fieri rationalem, non quidem per actionem virtutis seminis, sed ex influxu exterioris agentis, propter quod suspicantur Aristotelem dixisse "intellectum ab extrinseco esse", in libro "De generatione animalium" (l. 2, c. 3; 736 a).—Secundum enim hanc positionem, sequeretur quod aliqua virtus eadem numero nunc esset anima vegetabilis tantum, et postmodum anima sensitiva: et sic ipsa forma substantialis continue magis ac magis perficeretur.—Et ulterius sequeretur quod non simul, sed successive educeretur forma substantialis de potentia in actum.—Et ulterius quod generatio esset motus continuus, sicut et alteratio. Quae omnia sunt impossibilia in natura.

Sequeretur etiam adhuc maius inconveniens, scilicet quod anima rationalis esset mortalis. Nihil enim formaliter alicui rei corruptibili adveniens facit ipsum esse incorruptibile per naturam: alias corruptibile mutaretur in incorruptibile, quod est impossibi-

que en las soluciones en que no hay concepción se multiplicarían, sin embargo, las almas racionales.

Tampoco puede afirmarse lo que dicen algunos: que aunque al principio de dividirse el semen no esta el alma actualmente, sino sólo virtualmente, a causa de la deficiencia orgánica, sin embargo, la virtud del semen, que es un cuerpo organizable, todavía no organizado, será proporcionalmente con respecto al semen un alma, no en acto, sino en potencia; de esta manera, como la vida de la planta requiere menos órganos que la vida animal, organizado el primer semen suficientemente para la vida de la planta, su virtud seminal producirá el alma vegetal; despues, multiplicados y más perfeccionados dichos órganos, esa misma virtud seminal se convertirá en alma sensitiva, y, por último, perfeccionados ya los órganos, el alma sensitiva se convertirá en racional, no por obra de la virtud seminal, sino por influjo de un agente exterior; porque sospechaban que, al decir Aristóteles que "el entendimiento procede "ab extrinseco", de fuera—en el libro "Sobre la generación de los animales"—, hacía referencia a esto.—Según, pues, esta opinión, seguiríase que una virtud o potencia, numéricamente la misma, ahora sería alma vegetal, después alma sensitiva; y de este modo una misma forma substancial se iría continuamente perfeccionando más y más. Y seguiríase también que, no simultáneamente, sino sucesivamente, pasaría la forma substancial de la potencia al acto. Y, además, que la generación sería un movimiento continuo, como lo es la alteración. Todas estas cosas son imposibles, naturalmente.

Seguiríase también de esto un gran inconveniente, es decir, que el alma racional sería mortal. Nada de lo que le sobrevenga formalmente a una cosa corruptible la hará incorruptible por naturaleza; porque, si así fuera, lo corruptible se cambiaría en incorruptible, lo que es impo-

sible, porque "ambos difieren genéricamente", como se dice en el X de los "Metafísicos". Mas la substancia del alma sensitiva, como se supone engendrada accidentalmente por el cuerpo engendrado en el citado proceso, se corromperá necesariamente al corromperse el cuerpo. Luego si dicha substancia se hace racional por cierta luz que se le comunica interiormente, y que es como su forma, porque lo sensitivo es intelectivo en potencia, síguese necesariamente que el alma racional se corromperá al corromperse el cuerpo. Cosa esta imposible, como se demostró anteriormente (c. 79) y enseña la fe católica.

Luego la virtud que con el semen se separa y se llama "formativa", no es el alma, ni se convierte en ella a través del proceso de la generación; pero, como ella se funda como en su propio sujeto en el espíritu contenido en el semen, que es cierta substancia espumosa, contribuye a la formación del cuerpo en cuanto obra en virtud del alma del padre, al cual se atribuye la generación como al principio generador; pero no obra en virtud del alma del ser concebido, aunque éste tenga ya alma, porque el ser concebido no se engendra a sí mismo, sino que es engendrado por el padre. Y esto se ve analizando separadamente las potencias del alma. Tal virtud no puede atribuirse al alma del embrión por razón de la potencia generadora: bien porque la potencia generadora no está en disposición de obrar antes de acabar la nutrición y el desarrollo, que para ella sirven, porque el engendrar es dote del ser perfecto; o bien porque el acto de la generación no se ordena a la perfección del individuo, sino a la conservación de la especie. Tampoco puede atribuirse a la potencia nutritiva, cuya finalidad es la asimilación del alimento, cosa que aquí no aparece; porque, mientras dura la formación, el alimento no tiende a asemejarse a algo preexistente, sino a perfeccio-

le, cum "differant secundum genus", ut dicitur in X "Metaphysicae" (IX, 10, 1; 1058 b). Substantia autem animae sensibilis, cum ponatur esse per accidens generata a corpore generato in processu praedicto, de necessitate est corruptibilis ad corruptionem corporis. Si igitur ipsamet fit rationalis quodam lumine intrinsecus inducto, quod formaliter se habet ad ipsam, est enim sensitivum potentia intellectivum; de necessitate sequitur quod anima rationalis, corpore corrupto, corrumpitur. Quod est impossibile: ut supra (c. 79) probatum est, et fides Catholica docet.

Non igitur ipsamet virtus quae cum semine deciditur et dicitur "formativa", est anima, neque in processu generationis fit anima: sed, cum ipsa fundetur sicut in proprio subiecto in spiritu cuius est semen contentivum, sicut quoddam spumosum, operatur formationem corporis prout agit ex vi animae patris, cui attribuitur generatio sicut principali generanti, non ex vi animae concepti, etiam postquam anima inest; non enim conceptum generat seipsum, sed generatur a patre. Et hoc patet discurrenti per singulas virtutes animae. Non enim potest attribui animae embryonis ratione virtutis generativae: tum quia vis generativa non habet suam operationem nisi completo opere nutritivae et augmentativae, quae ei deserviunt, cum generare sit iam perfecti; tum quia opus generativae non ordinatur ad perfectionem ipsius individui, sed ad speciei conservationem. Nec etiam potest attribui virtuti nutritivae, cuius opus est assimilare nutrimentum nutrito, quod hic non apparet: non enim nutrimentum in processu formationis trahitur in similitudinem praeexistentis, sed perducitur ad perfectiorem formam et

viciniorem similitudini patris. Similiter nec augmentativae: ad quam non pertinet mutatio secundum formam, sed solum secundum quantitatem. De sensitiva autem et intellectiva particula, patet quod non habet aliquod opus formationi tali appropriatum. Relinquitur igitur quod formatio corporis, praecipue quantum ad primas et principales partes, non est ab anima geniti, nec a virtute formativa agente ex vi eius, sed agente ex vi animae generativae patris, cuius opus est facere simile generanti secundum speciem.

Haec igitur vis formativa eadem manet in spiritu praedicto a principio formationis usque in finem. Species tamen formati non manet eadem: nam primo habet formam seminis, postea sanguinis, et sic inde quousque veniat ad ultimum complementum. Licet enim generatio simplicium corporum non procedat secundum ordinem, eo quod quodlibet eorum habet formam immediatam materiae primae; in generatione tamen corporum aliorum, oportet esse generationum ordinem, propter multas formas intermedias inter primam formam elementi et ultimam formam ad quam generatio ordinatur. Et ideo sunt multae generationes et corruptiones sese consequentes.

Nec est inconveniens si aliquid intermediorum generatur et statim postmodum interrumpitur: quia intermedia non habent speciem completam, sed sunt ut in via ad speciem; et ideo non generantur ut permaneant, sed ut per ea ad ultimum generatum perveniatur.—Nec est mirum si tota generationis transmutatio non est continua, sed sunt multae generationes intermediae: quia hoc etiam accidit in alteratione et augmento; non enim est tota alteratio continua, neque totum

nar la forma más y más hasta que adquiera la semejanza paterna. Igualmente, tampoco se atribuye a la potencia de aumento, porque ésta tiene por finalidad cambiar la cantidad, no la forma. Ahora bien, las potencias sensitiva e intelectiva es evidente que no toman parte en esta formación. Dedúcese, pues, que la formación del cuerpo, principalmente en cuanto a sus partes primeras y principales, no pertenece al alma del engendrado ni a la virtud formativa de un agente que por ella obre, sino al agente proveniente del alma generativa del padre, cuyo fin es hacer algo semejante al que engendra dentro su especie.

Luego esta virtud formativa permanece la misma en el espíritu ya citado desde el principio hasta el fin de la formación. Sin embargo, la especie del formado no permanece idéntica, pues primeramente tiene forma de semen, después de sangre, y así sucesivamente hasta que llega a su plenitud. Aunque la generación de los cuerpos simples no esté sujeta al orden, puesto que cada uno de ellos tiene la forma inmediata de la materia prima, sin embargo, en la generación de los otros cuerpos debe haber un orden de generaciones, por haber muchas intermedias entre la primera forma del elemento y la última, a la cual está ordenada la generación. En consecuencia, hay muchas generaciones con sus consiguientes corrupciones.

Y no es obstáculo alguno si algún intermedio es engendrado e inmediatamente se interrumpe; porque los intermedios no tienen la especie completa, sino que están como en camino para adquirirla; por lo tanto, no son engendrados para que permanezcan, sino como medios para llegar al último engendrado.—Y no hay por qué admirarse de que todo el cambio que se opera en la generación no sea continuo, pues que hay muchas generaciones intermedias; porque esto mismo sucede también en la alteración y en el aumento, pues

ninguno de los dos es continuo, siéndolo únicamente el movimiento local, como consta en el VIII de los "Físicos".

Cuanto más noble es una forma y más lejos está de la forma elemental, tanto más formas intermedias debe haber, por las cuales se llegue gradualmente a ella, y, en consecuencia, más generaciones medias. Por esto en la generación del hombre o en la del animal, como la forma es perfectísima, hay muchas formas y generaciones intermedias, y, por consiguiente, corrupciones, porque la generación de uno es la corrupción de otro. Luego el alma vegetal, que aparece en el momento en que el embrión vive la vida vegetativa, se corrompe, sucediéndole un alma más perfecta, que es a la vez nutritiva y sensitiva, y entonces el embrión vive la vida animal; mas, corrompida ésta, sucédele el alma racional, infundida por un agente extrínseco, aunque las precedentes estaban en la virtud seminal.

Consideradas estas cosas, es fácil responder a las objeciones. Contra la primera objeción, de que el alma sensitiva debe tener el mismo origen en el hombre que en los brutos, porque el concepto "animal" se predica unívocamente de todos ellos, decimos que no es necesario. Pues aunque el alma sensitiva, tanto del hombre como del animal, convengan en razón del género, se diferencian, sin embargo, en virtud de la especie, como los seres de los que son formas; porque, así como el animal que es hombre se diferencia de todos los animales específicamente porque es racional, así también el alma sensitiva humana se diferencia específicamente de la sensitiva del bruto porque es a la vez intelectiva. Luego el alma del bruto tiene únicamente lo sensitivo, y por eso ni su ser ni sus operaciones rebasan lo corpóreo; de donde es preciso que simultáneamente con la generación del cuerpo se engendre y simultáneamente también con la corrupción corporal se

augmentum, sed solum motus localis est vere continuus, ut patet in VIII "Physicorum" (c. 7, 8 sqq.; 261 a).

Quanto igitur aliqua forma est nobilior et magis distans a forma elementi, tanto oportet esse plures formas intermedias, quibus gradatim ad formam ultimam veniatur, et per consequens plures generationes medias. Et ideo in generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis.

His igitur visis, facile est respondere ad obiecta (c. praec.). Quod enim primo obiicitur, oportere animam sensitivam eundem modum originis in homine et in brutis habere, ex eo quod "animal" de eis univoce praedicatur: dicimus hoc necessarium non esse. Etsi enim anima sensitiva in homine et bruto conveniant secundum generis rationem, differunt tamen specie, sicut et ea quorum sunt formae: sicut enim animal quod est homo, ab aliis animalibus specie differt per hoc quod est rationale, ita anima sensitiva hominis ab anima sensitiva bruti specie differt per hoc quod est etiam intellectiva. Anima igitur in bruto habet id quod est sensitivum tantum; et per consequens nec esse nec eius operatio supra corpus elevatur; unde oportet quod simul cum generatione corporis generetur, et cum corruptione corrumpatur. Anima autem sensitiva in homi-

ne, cum habeat supra sensitivam naturam vim intellectivam, ex qua oportet ut ipsa substantia animae sit secundum esse et operationem supra corpus elevata; neque per generationem corporis generatur, neque per eius corruptionem corrumpitur. Diversus ergo modus originis in animabus praedictis non est ex parte sensitivi, ex quo sumitur ratio generis: sed ex parte intellectivi, ex quo sumitur differentia speciei. Unde non potest concludi diversitas generis, sed sola diversitas patet.

Quod vero secundo obiicitur, conceptum prius esse animal quam hominem, non ostendit rationalem animam cum semine propagari. Nam anima sensitiva per quam animal erat, non manet, sed ei succedit anima quae est simul sensitiva et intellectiva, ex qua est animal et homo simul, ut ex dictis patet.

Quod vero tertio obiicitur, diversorum agentium actiones non terminari ad unum factum, intelligendum est de diversis agentibus non ordinatis. Si enim ordinata sint ad invicem, oportet eorum esse unum effectum: nam causa agens prima agit in effectum causae secundae agentis vehementius quam etiam ipsa causa secunda; unde videmus quod effectus qui per instrumentum agitur a principali agente, magis proprie attribuitur principali agenti quam instrumento. Contingit autem quandoque quod actio principalis agentis pertingit ad aliquid in operato ad quod non pertingit actio instrumenti: sicut vis vegetativa ad speciem carnis perducit, ad quam non potest perducere calor ignis, qui est eius instrumentum, licet operetur disponendo ad eam resolvendo et consumendo. Cum igitur omnis virtus naturae activa comparetur ad Deum sicut instrumentum ad primum et prin-

corrompa. Mas el alma sensitiva humana, como tiene, además de la naturaleza sensitiva, la potencia intelectiva, por la cual es preciso que su substancia rebase en su ser y en sus operaciones lo corporal, ni se engendra por la generación corporal ni se corrompe con su corrupción. Luego el diverso origen de dichas almas no obedece a la parte sensitiva, de la que se toma la razón de género, sino a la intelectiva, de la que se toma su diferencia específica. Luego no hay, por consiguiente, diversidad genérica entre ambas, sino sólo específica.

Lo que se dice en la segunda objeción, que el animal es concebido antes que el hombre, no vale para demostrar que el alma racional se propague con el semen. Porque el alma sensitiva, por la que era animal, no permanece, sino que le sucede el alma que es a la vez sensitiva e intelectiva, por la que es simultáneamente animal y hombre, como consta por lo dicho.

El argumento de la tercera objeción, de que las acciones de agentes diversos no terminan en un sujeto hecho, ha de entenderse exclusivamente de los agentes diversos no ordenados. Pues si están mutuamente ordenados deben producir un solo efecto, porque la causa agente primera obra en el efecto de la segunda causa agente con más eficacia que la misma causa segunda; de donde vemos que el efecto que mediante un instrumento hace el agente principal se atribuye con más propiedad al agente principal que al instrumento. Y sucede alguna vez que la acción del agente principal llega a producir en la obra cosa que el instrumento no puede alcanzar; así, por ejemplo, la fuerza vegetativa llega hasta la conversión del alimento en carne, mientras que el calor ígneo, que es su instrumento, no lo puede, aunque obre dispositivamente resolviendo y consumiendo. Luego, como toda potencia activa de la naturaleza es comparada con Dios como ins-

trumento del primer y principal agente, no hay inconveniente para que en un mismo ser engendrado la acción de la naturaleza termine en algo propio del hombre y el complemento lo ponga Dios. Luego el cuerpo humano se forma simultáneamente por virtud divina, como agente primero y principal, y por virtud seminal, como agente segundo; pero la acción de Dios produce el alma humana, que no puede producir la virtud seminal, pues ésta sólo dispone a ella.

Con esto se soluciona la cuarta objeción. De este modo engendra el hombre a su semejante en la especie, en cuanto su virtud seminal obra dispositivamente en orden a la última forma, por la cual recibe la especie. (A la quinta). Y no hay inconveniente en que Dios coopere con los adúlteros en la acción natural. Porque no es mala la naturaleza de los adúlteros, sino su voluntad. Y como la acción de su virtud seminal es natural y no voluntaria, no hay inconveniente para que Dios coopere en dicha operación dando la última perfección.

Lo que se objeta en la sexta es evidente que no concluya necesariamente. Supuesto que el cuerpo del hombre no se forme antes de que el alma sea creada, o viceversa, no se sigue que el hombre mismo sea anterior a sí mismo, porque el hombre no es su cuerpo, como tampoco su alma. De lo que se sigue que una de sus partes es anterior a la otra. Y no hay inconveniente alguno, pues la materia es temporalmente anterior a la forma; y digo materia en cuanto se halla en potencia para la forma, no en cuanto está perfecta en acto por la forma, porque entonces ambas existen simultáneamente. Luego el cuerpo humano, en cuanto está en potencia con relación al alma, careciendo de ésta, es anterior temporalmente al alma; pero entonces no es humano actualmente, sino sólo potencialmente. Mas cuando es actualmente humano, como perfeccionado por el alma humana, no es ni ante-

cipale agens, nihil prohibet in uno et eodem generato quod est homo, actionem naturae ad aliquid hominis terminari, et non ad totum quod fit actione Dei. Corpus igitur hominis formatur simul et virtute Dei quasi principalis agentis et primi, et etiam virtute seminis quasi agentis secundi: sed actio Dei producit animam humanam, quam virtus seminis producere non potest, sed disponit ad eam.

Unde patet solutio ad quartum. Sic enim homo sibi simile in specie generat, inquantum virtus seminis eius dispositive operatur ad ultimam formam, ex qua homo speciem sortitur.

[Ad 5.] Deum vero adulteris cooperari in actione naturae, nihil est inconveniens. Non enim natura adulterorum mala est, sed voluntas. Actio autem quae est ex virtute seminis ipsorum est naturalis, non voluntaria. Unde non est inconveniens si Deus illi operationi cooperatur ultimam perfectionem inducendo.

Quod vero sexto obiicitur, patet quod non de necessitate concludit. Etsi enim detur quod corpus hominis formetur prius quam anima creetur, aut e converso, non sequitur quod idem homo sit prior seipso: non enim homo est suum corpus, neque sua anima. Sequitur autem quod aliqua pars eius sit altera prior. Quod non est inconveniens: nam materia tempore est prior forma; materiam dico secundum quod est in potentia ad formam, non secundum quod actu est per formam perfecta, sic enim est simul cum forma. Corpus igitur humanum secundum quod est in potentia ad animam, utpote cum nondum habet animam, est prius tempore quam anima: tunc autem non est humanum actu, sed potentia tantum. Cum vero est humanum actu, quasi per animam humanam perfectum, non est prius

neque posterius anima, sed simul cum ea.

Neque etiam sequitur, si anima ex virtute seminis non producitur sed solum corpus, quod sit imperfecta operatio tam Dei quam naturae, ut septima ratio procedebat. Virtute enim Dei utrumque fit, et corpus et anima: licet formatio corporis sit ab eo mediante virtute seminis naturali, animam autem immediate producat. Neque etiam sequitur quod actio virtutis seminis sit imperfecta: cum perficiat hoc ad quod est.

Sciendum est etiam in semine virtute contineri omnia illa quae virtutem corpoream non excedunt, sicut faenum, culmus, internodia, et similia. Ex quo concludi non potest quod id hominis quod totam virtutem corpoream excedit, in semine virtute contineatur, ut octava ratio concludebat.

Quod autem operationes animae videntur proficere in processu generationis humanae sicut proficiunt corporis partes, non ostendit animam humanam et corpus idem principium habere, sicut nona ratio procedebat: sed ostendit quod dispositio partium corporis est necessaria ad animae operationem.

Quod autem decimo obiicitur, corpus animae configurari, et ob hoc animam sibi corpus simile praeparare: partim quidem est verum, partim autem falsum. Si enim intelligatur de anima generantis, est verum quod dicitur: falsum autem si intelligatur de anima generati. Non enim virtute animae generati formatur corpus quantum ad primas et praecipuas partes, sed virtute animae generantis, ut supra (in hoc c.) probatum est. Similiter enim et omnis materia suae formae configuratur: non tamen haec configuratio fit ex actione generati, sed ex actione formae generantis.

Quod autem undecimo obiici-

rior ni posterior a ella, sino que existe simultáneamente con la misma.

Tampoco se sigue, si la virtud seminal produce sólo el cuerpo y no el alma, que tanto la operación de Dios como la de la naturaleza sea imperfecta, como indicaba la séptima razón. Porque por divina virtud se hacen ambas cosas, o sea, el cuerpo y el alma; aunque la formación del cuerpo hácela mediante la virtud seminal, mientras que el alma prodúcela inmediatamente. Tampoco se deduce que la acción del poder seminal sea imperfecta, pues perfecciona a lo que está ordenada.

Se ha de saber que en el semen se hallan virtualmente cuantas cosas no exceden la virtud corpórea, tales como la hierba, la caña, los internodios y semejantes. De esto, pues, no puede concluirse que lo que excede toda la potencia corporal del hombre está contenido virtualmente en el semen, como concluía la octava razón.

Aunque parezca que las operaciones del alma progresan paralelamente con las partes del cuerpo, tal cosa no evidencia que el alma y el cuerpo humano tengan idéntico principio, como se decía en la novena razón; lo que sí demuestra es que, para que el alma pueda obrar, las partes del cuerpo se han de encontrar en disposición.

Lo que se objeta en la décima, que el cuerpo se configura al alma, y que por eso se prepara un alma semejante a sí, en parte es verdadero y en parte falso. Si se refiere al alma de quien engendra, es verdadero; mas no lo es en atención al alma del engendrado. Pues el cuerpo, en cuanto a sus primeras y principales partes, no se forma por la virtud del alma del engendrado, sino por la del alma del generante, como anteriormente (en este c.) se demostró. De este mismo modo, toda materia se configura a su forma, proviniendo tal configuración no de la forma del engendrado, sino de la forma del generante.

Lo que se dice en la undécima so-

bre la vida del semen en el momento de la escisión, es evidente, por lo ya dicho, que se dice de una vida en potencia. Luego no tiene el alma actualmente, sino virtualmente. En el proceso de la generación tiene el alma vegetativa y la sensitiva por la virtud seminal; mas éstas pasan, sin permanecer, al sobrevenir el alma racional.

Además, si la formación del cuerpo precede a la formación del alma, tampoco se sigue que el alma sea por el cuerpo, como concluía la duodécima razón. Pues una cosa puede ser por otra de dos maneras: Primera, con respecto a su operación, o conservación, o cualquier otra cosa de las que siguen al ser; todo lo cual es posterior a aquello para lo que es; así, los vestidos son para el hombre, y los instrumentos para el artífice. Segunda, una cosa es por otra en cuanto al ser, y así es anterior temporalmente, pero posterior por naturaleza. De este modo el cuerpo es por el alma, tal como toda materia es por la forma. Sucedería lo contrario si de la unión del alma y del cuerpo no resultara una unidad substancial, como dicen los que no admiten que el alma sea la forma del cuerpo.

tur de seminis vita in principio decisionis:—patet quidem ex dictis non esse vivum nisi in potentia: unde tunc animam actu non habet, sed virtute. In processu autem generationis habet animam vegetabilem et sensibilem ex virtute seminis: quae non manent, sed transeunt, anima rationali succedente.

Neque etiam, si formatio corporis animam praecedit humanam, sequitur quod anima sit propter corpus, ut duodecima ratio inferebat. Est enim aliquid propter alterum dupliciter. Uno modo, propter eius operationem, sive conservationem, vel quicquid huiusmodi est quod consequitur ad esse: et huiusmodi sunt posteriora eo propter quod sunt; sicut vestimenta sunt propter hominem, et instrumenta propter artificem. Alio modo est aliquid propter alterum, idest, propter esse eius: et sic quod est propter alterum, est prius tempore et natura posterius. Hoc autem modo corpus est propter animam: sicut et omnis materia propter formam. Secus autem esset si ex anima et corpore non fieret unum secundum esse: sicut dicunt qui ponunt animam non esse corporis formam.

CAPITULUM XC

Quod nulli alii corpori nisi humano unitur substantia intellectualis ut forma

CAPITULO XC

Sólo al cuerpo humano se une la substancia intelectual como forma

Como ya está demostrado (c 68) que alguna substancia intelectual se une al cuerpo como forma, es decir, el alma humana, resta por estudiar si alguna otra substancia intelectual se una a otro cuerpo como forma. Y como anteriormente ya se expuso (c. 70) que los cuerpos celestes están animados con alma intelectiva, según

Quia vero ostensum est (c. 68) substantiam aliquam intellectualem corpori uniri ut formam, scilicet animam humanam, inquirendum restat utrum alicui alteri corpori aliqua substantia intellectualis ut forma uniatur. Et quidem de corporibus caelestibus, quod sint animata anima intellectuali, superius (c. 70) est

ostensum quid de hoc Aristoteles senserit, et quod Augustinus hoc sub dubio dereliquit. Unde praesens inquisitio circa corpora elementaria versari debet.

Quod autem nulli corpori elementari substantia intellectualis uniatur ut forma nisi humano, evidenter apparet. Si enim alteri corpori uniatur, aut unitur corpori mixto, aut simplici. Non autem potest uniri corpori mixto. Quia oporteret illud corpus maxime esse aequalis complexionis, secundum suum genus, inter cetera corpora mixta: cum videamus tanto corpora mixta nobiliores formas habere quanto magis ad temperamentum mixtionis perveniunt; et sic, quod habet formam nobilissimam, utpote substantiam intellectualem, si sit corpus mixtum, oportet esse temperatissimum. Unde etiam videmus quod mollities carnis et bonitas tactus, quae aequalitatem complexionis demonstrant, sunt signa boni intellectus. Complexio autem maxime aequalis est complexio corporis humani. Oportet igitur, si substantia intellectualis uniatur alicui corpori mixto, quod illud sit eiusdem naturae cum corpore humano. Forma etiam eius esset eiusdem naturae cum anima humana, si esset substantia intellectualis. Non igitur esset differentia secundum speciem inter illud animal et hominem.

Similiter autem neque corpori simplici, puta aeri aut aquae aut igni aut terrae, uniri potest substantia intellectualis ut forma. Unumquodque enim horum corporum est simile in toto et partibus: eiusdem enim naturae et speciei est pars aeris et totus aer, etenim eundem motum habet; et similiter de aliis. Similibus autem motoribus similes formae debentur. Si igitur aliqua pars alicuius dictorum corporum sit animata anima intellectuali, puta aeris, totus aer et omnes partes eius, eadem ratione, erunt animata. Hoc autem manifeste apparet falsum: nam nulla operatio vitae apparet in partibus aeris vel aliorum simplicium corporum. Non igitur alicui parti aeris, vel similium corporum, sub-

el sentir de Aristóteles, que Agustín puso en duda, el presente estudio versará solamente sobre los cuerpos elementales.

Es evidente que la substancia intelectual no se une como forma a ningún cuerpo elemental, excluído el humano. Pues, si se uniera a otro cuerpo, éste sería compuesto o simple. Si compuesto, debería ser de exacta composición entre todos los de su especie, pues vemos que en tanto los cuerpos mixtos están dotados de más nobles formas en cuanto más se aproximan a esa calidad; y así, el que tiene una forma nobilísima, cual es la substancia intelectual, si es cuerpo mixto, debe de estar completamente atemperado. Así vemos que las carnes muelles y el tacto exquisito, señal de exacta complexión, son indicios de buen entendimiento. La complexión más exacta es la del cuerpo humano. Luego si la substancia intelectual se une a algún cuerpo mixto, tal cuerpo deberá ser de la misma naturaleza que el humano. Y su forma sería de la misma naturaleza que el alma humana. En consecuencia, no habría diferencia entre ese animal y el hombre.

Tampoco puedo unirse a cuerpo simple, como el aire, el agua, el fuego y la tierra, pues cada uno de estos cuerpos es semejante en el todo y en las partes: de la misma naturaleza y especie es una parte del aire y todo el aire, porque tienen el mismo movimiento; y así todos los demás. Ahora bien, a motores idénticos corresponden idénticas formas. Por lo tanto, si alguna parte de dichos cuerpos estuviera animada con alma intelectual, todo el aire, por ejemplo, y todas sus partes estarían, por la misma razón, animados. Esto es manifiestamente falso, pues ninguna operación vital aparece en las partes del aire o de los otros cuerpos simples, Por consiguiente, la substancia intelectual no se une como

forma a parte alguna del aire o de otro cuerpo simple.

Si la substancia intelectual se uniera como forma a alguno de los cuerpos simples, o tendría solamente entendimiento o las demás potencias, como las sensitivas y nutritivas que tiene el hombre. Ahora bien, si tiene sólo entendimiento, en vano se une al cuerpo; pues toda forma corporal tiene operación propia por el cuerpo, y el entendimiento no tiene operación alguna corporal, excepto mover el cuerpo, porque el acto de entender no es operación que se ejerza por órgano corpóreo, y del mismo modo el acto de querer. Mas el movimiento de los elementos proviene de sus motores naturales generadores, y no se mueven a sí mismos. Luego no deben ser animados por su movimiento. Pero si la substancia intelectual, que se supone pueda unirse a lo elemental, tiene otras partes del alma, como éstas son partes de algunos órganos, será necesario poner en el cuerpo elemental diversidad de órganos. Esto se opone a su simplicidad. Luego la substancia intelectual no puede unirse como forma a lo elemental o a sus partes.

Cuanto más cerca está de la materia prima un cuerpo, tanto es menos noble, por estar más en potencia y menos en acto completo. Pues bien, los cuerpos elementales son más próximos a la materia prima que los mixtos, porque son materia próxima de éstos; y así son menos nobles específicamente que ellos. Y pues el cuerpo más noble tiene más noble forma, es imposible que una forma tan noble como es el alma intelectiva esté unida a cuerpos elementales.

Si así fuera, sucedería que los cuerpos más próximos a los elementos estarían más cerca de la vida, cosa que no sólo no aparece, sino que es al revés. Porque las plantas participan menos la vida que los animales, y, en cambio, están en la tierra; y

stantia intellectualis unitur ut forma.

Adhuc. Si alicui simplicium corporum unitur aliqua substantia intellectualis ut forma, aut habebit intellectum tantum; aut habebit alias potentias, utpote quae pertinent ad partem sensitivam aut nutritivam, sicut est in homine. Si autem habet intellectum tantum, frustra unitur corpori. Omnis enim forma corporis habet aliquam propriam operationem per corpus. Intellectus autem non habet aliquam operationem ad corpus pertinentem, nisi secundum quod movet corpus: intelligere enim ipsum non est operatio quae per organum corporis exerceatur; et eadem ratione, nec velle. Elementorum etiam motus sunt a moventibus naturalibus, scilicet a generantibus, et non movent seipsa. Unde non oportet quod, propter eorum motum, sint animata.—Si autem habet substantia intellectualis quae ponitur uniri elemento aut parti eius, alias animae partes, cum partes illae sint partes aliquorum organorum, oportebit in corpore elementi invenire diversitatem organorum. Quod repugnat simplicitati ipsius. Non igitur substantia intellectualis potest uniri ut forma alicui elemento aut parti eius.

Amplius. Quanto aliquod corpus est propinquius materiae primae, tanto est ignobilius: utpote magis in potentia existens, et minus in actu completo. Elementa autem ipsa sunt propinquiora materiae primae quam corpora mixta: cum et ipsa sint mixtorum corporum materia proxima. Sunt igitur elementorum corpora ignobiliora secundum suam speciem corporibus mixtis. Cum igitur nobilioris corporis sit nobilior forma, impossibile est quod nobilissima forma, quae est anima intellectiva, sit unita corporibus elementorum.

Item. Si corpora elementorum, aut aliquae partes eorum, essent animata nobilissimis animabus, quae sunt animae intellectivae, oporteret quod, quanto aliqua corpora essent viciniora elementis, essent propinquiora ad vitam.

Hoc autem non apparet, sed magis contrarium: nam plantae minus habent de vita quam animalia, cum tamen sint propinquiores terrae; et mineralia, quae sunt adhuc propinquiora, nihil habent de vita. Non igitur substantia intellectualis unitur alicui elemento, vel parti eius, ut forma.

Adhuc. Omnium moventium corruptibilium vita per excellentiam contrarietatis corrumpitur: nam animalia et plantae mortificantur ab excellenti calido et frigido, humido aut sicco. In corporibus autem elementorum praecipue sunt excellentiae harum contrarietatum. Non igitur est possibile quod in eis sit vita. Impossibile igitur est quod substantia intellectiva uniatur eis ut forma.

Amplius. Elementa etsi secundum totum sint incorruptibilia, tamen singulae partes sunt corruptibiles, utpote contrarietatem habentes. Si igitur aliquae partes elementorum habeant sibi unitas substantias cognoscentes, maxime videtur quod assignetur eis vis discretiva corrumpentium. Quae quidem est sensus tactus, qui est discretivus calidi et frigidi et similium contrarietatum: propter quod et, quasi necessarius ad praeservationem a corruptione, omnibus animalibus inest. Hunc autem sensum impossibile est inesse corpori simplici: cum oporteat organum tactus non habere actu contrarietates, sed potentia; quod contingit solum in mixtis et temperatis. Non igitur est possibile aliquas partes elementorum esse animatas anima intellectiva.

Item. Omne corpus vivens aliquo modo secundum animam localiter movetur: nam corpora caelestia, si tamen sint animata (cf. init. c.), moventur circulariter; animalia perfecta motu progressivo; ostrea autem motu dilatationis et constrictionis; plantae autem motu augmenti et decrementi, qui sunt aliquo modo secundum locum. Sed in elementis non apparet aliquis motus qui sit ab anima, sed solum motus naturales. Non sunt igitur corpora viventia.

Si autem dicatur quod substan-

los mismos minerales carecen de ella. Por lo tanto, la substancia intelectual no se une a ningún cuerpo elemental o a parte del mismo como forma.

La vida de todo viviente corruptible desaparece por desequilibrio de uno de los contrarios que la integran, pues vemos morir a animales y plantas por demasiado frío, calor, humedad o sequedad. Mas en los elementos tienen su asiento los contrarios con exceso, y así no es posible que haya vida en ellos. Luego no es posible que la substancia intelectual se una a ellos como forma.

Aunque los elementos, considerados como un todo, sean incorruptibles, no lo son cada una de sus partes, que llevan en sí contrarios. Por lo tanto, si alguna de estas partes se une a substancias cognoscitivas, habría que asignarle forzosamente una potencia para discernir los contrarios, cual es el sentido del tacto, que distingue el frío del calor, y los demás contrarios; pero eso, como necesario para preservarse de la desintegración, lo tienen todos los animales. Mas no es posible que el cuerpo simple tenga este sentido, ya que no se da órgano del tacto con contrarios en acto, sino en potencia, como sucede en los cuerpos mixtos y templados. Luego no es posible que algunas partes de los cuerpos elementales estén animadas con alma intelectiva.

Todo cuerpo viviente es movido por el alma a su manera localmente: así, los cuerpos celestes, si es que son animados, se mueven con rotación; los animales perfectos andan; las ostras se abren y cierran; las plantas crecen y decrecen, que es como un movimiento local. Pero en los elementales no se aprecia movimiento alguno vital, sino sólo natural. Luego no son cuerpos vivos.

Y si se dijere que la substancia

intelectual, aunque no se una como forma al cuerpo elemental o a una de sus partes, se une, sin embargo, como motor, por ejemplo, al aire, esto no es posible; pues sus partes no son terminables, y, aunque lo fueran, no pueden tener movimiento propio por el que se les una la substancia intelectual.

Si alguna substancia intelectual se une naturalmente como motor al móvil propio, su potencia motora se debe coartar solamente al móvil; pues ésta, en todo motor, no excede a su móvil. Ahora bien, sería cosa ridícula decir que el poder de toda una substancia intelectual no pueda extenderse más que a una determinada parte de un elemento o a un solo cuerpo mixto. Y así no puede aceptarse que la substancia intelectiva se una naturalmente como motor a cuerpo elemental sin que se una también como forma.

El movimiento del cuerpo elemental puede resultar de otros principios que no son la substancia intelectiva. Por lo tanto, sería vano que mediante este movimiento se le uniera naturalmente la substancia intelectual.

Por todo lo dicho se rechaza la opinión de Apuleyo y de algunos platónicos, que afirmaron que "los demonios son animales con cuerpo aéreo, racionales por la mente, con alma pasible y eternos en el tiempo"; y también la de algunos paganos, que sostuvieron que los elementos son animados, y por eso les daban culto; también queda refutada la opinión de que los ángeles y demonios tienen cuerpos, unidos naturalmente de elementos superiores e inferiores.

tia intellectualis, etsi non uniatur corpori elementi aut parti eius ut forma, unitur tamen ei ut motor:—primum quidem, in aere hoc dici impossibile est. Cum enim pars aeris non sit per seipsam terminabilis, non potest aliqua pars eius determinata motum proprium habere, propter quem sibi substantia intellectualis uniatur.

Praeterea. Si aliqua substantia intellectualis unitur alicui corpori naturaliter sicut motor proprio mobili, oportet virtutem motivam illius substantiae limitari ad corpus mobile cui naturaliter unitur: nam cuiuslibet motoris proprii virtus non excedit in movendo proprium mobile. Ridiculum autem videtur dicere quod virtus alicuius substantiae intellectualis non excedat in movendo aliquam determinatam partem alicuius elementi, aut aliquod corpus mixtum. Non videtur igitur dicendum quod aliqua substantia intellectualis uniatur alicui corpori elementari naturaliter ut motor, nisi sibi etiam uniatur ut forma.

Item. Motus corporis elementaris potest ex aliis principiis causari quam ex substantia intellectuali. Superfluum igitur esset propter huiusmodi motus naturaliter substantias intellectuales corporibus elementaribus uniri.

Per hoc autem excluditur opinio Apuleii [1], et quorundam Platonicorum, qui dixerunt "daemonia esse animalia corpore aerea, mente rationabilia, animo passiva, tempore aeterna"; et quorundam gentilium ponentium elementa esse animata, unde et eius cultum divinum instituebant (cf. Sap. 2; et supra c. 49).—Excluditur etiam opinio dicens angelos et daemones habere corpora naturaliter sibi unita, de natura superiorum vel inferiorum elementorum.

[1] Cf. AUG., *De civ. Dei*, VIII, 16.

CAPITULUM XCI

Quod sunt aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae

CAPITULO XCI

Algunas substancias intelectuales no están unidas a los cuerpos

Ex praemissis autem ostendi potest esse aliquas substantias intellectuales corporibus penitus non unitas.

Ostensum est enim supra (c. 79), corporibus corruptis, intellectus substantiam, quasi perpetuam, remanere. Et si quidem substantia intellectus quae remanet, sit una omnium, sicut quidam dicunt (cf. c. 80), de necessitate consequitur eam esse secundum suum esse a corpore separatam. Et sic habetur propositum, quod substantia intellectualis aliqua sine corpore subsistat.—Si autem plures animae intellectivae remaneant, corporibus destructis, conveniet aliquibus substantiis intellectualibus absque corpore subsistere: praesertim cum ostensum sit (c. 83) quod animae non transeant de corpore ad corpus. Convenit autem animabus esse a corporibus separatas per accidens: cum naturaliter sint formae corporum. Eo autem quod est per accidens, oportet prius esse id quod est per se. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales, animabus secundum naturam priores, quibus per se inest sine corporibus subsistere.

Amplius. Omne quod est de ratione generis, oportet de ratione speciei esse: sunt autem quaedam quae sunt de ratione speciei, non autem de ratione generis; sicut "rationale" est de ratione "hominis", non autem de ratione animalis. Quicquid autem est de ratione speciei, non autem de ratione generis, non est necesse omnibus speciebus generis inesse: multae enim species sunt irrationabilium animalium. Substantiae autem intellectuali secundum suum genus convenit quod sit per se subsistens, cum habeat per se opera-

Por lo dicho puede probarse la existencia de algunas substancias intelectuales separadas totalmente de los cuerpos.

Queda demostrada (c. 79) la permanencia perpetua de la substancia del entendimiento una vez corrompido el cuerpo. Y si, como dicen algunos, la substancia del entendimiento es una entre otras muchas, se sigue necesariamente que por su ser está separada del cuerpo. Y si las almas intelectivas permanecen corrompidos los cuerpos, conviene, pues, a algunas substancias intelectuales subsistir sin cuerpo, sobre todo habiendo demostrado (c. 83) que las almas no pasan de un cuerpo a otro. Sin embargo, esta separación del cuerpo es accidentalmente, pues son naturalmente sus formas. En consecuencia, hay substancias intelectuales, superiores a las almas en naturaleza, que esencialmente deben subsistir sin cuerpos.

Cuanto es de la esencia del género debe ser también de la esencia de la especie; sin embargo, hay cosas que son de la esencia de la especie y no son de la del género, como "racional" es de la esencia del hombre y no del animal. Ahora bien, todo lo que es de la esencia de la especie, sin serlo de la del género, no es inherente por necesidad a todas las especies de un género, pues hay muchas especies de animales irracionales. Conviene, pues, a la substancia intelectual que por su género sea subsistente, porque obra por sí misma, como anterior-

mente (c. 51) se expuso. Mas es esencial a lo que es por sí subsistente que no se una a otro. Luego a la substancia intelectual por razón de su género no le es esencial estar unida al cuerpo, aunque haya alguna substancia intelectual a la que esencialmente le convenga esto, a saber, el alma. Luego hay algunas substancias intelectuales que no están unidas a los cuerpos.

La naturaleza superior toca con su parte ínfima lo supremo de la inferior. La naturaleza intelectual es superior a la corporal; por lo tanto, tócala con una parte suya, que es el alma intelectiva. Ahora bien, así como el cuerpo perfeccionado por el alma intelectiva es supremo en el género de los cuerpos, así también el alma intelectiva que se une al cuerpo es ínfima en el de las substancias intelectuales. En consecuencia, se dan substancias intelectuales no unidas a cuerpos y superiores por naturaleza al alma.

Si hay algo imperfecto en un género, antes de él se encontrará, siguiendo el orden de la naturaleza, lo que es perfecto en el mismo género, pues lo perfecto es naturalmente anterior a lo imperfecto. Las formas que están en la materia son actos imperfectos, porque no tienen ser completo. Luego hay formas que son actos completos por sí subsistentes y que tienen especie completa. Y como toda forma por sí subsistente es substancia intelectual, porque la inmunidad de materia da ser inteligible, como queda claro con lo expuesto (c. 82); por consiguiente, hay substancias intelectuales no unidas a cuerpos, dado que todo cuerpo tiene materia.

La substancia puede existir sin cantidad, aunque ésta no pueda existir sin la substancia, porque "la substancia de otros géneros tiene prioridad de tiempo, razón y conocimiento". Ahora bien, ninguna substancia corpórea existe sin cantidad; consecuentemente, puede haber substancias totalmente sin cuerpo, porque en

tionem: sicut superius (c. 51) est ostensum. De ratione autem rei per se subsistentis non est quod alteri uniatur. Non est igitur de ratione substantiae intellectualis secundum suum genus quod sit corpori unita: etsi sit hoc de ratione alicuius intellectualis substantiae, quae est anima. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Adhuc. Natura superior in suo infimo contingit naturam inferiorem in eius supremo. Natura autem intellectualis est superior corporali. Attingit autem eam secundum aliquam partem sui, quae est anima intellectiva. Oportet igitur quod, sicut corpus perfectum per animam intellectivam est supremum in genere corporum, ita anima intellectiva, quae unitur corpori, sit infima in genere substantiarum intellectualium. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales non unitae corporibus, superiores secundum naturae ordinem anima.

Item. Si est aliquid imperfectum in aliquo genere, invenitur ante illud, secundum naturae ordinem, aliquid in genere illo perfectum: perfectum enim natura prius est imperfecto. Formae autem quae sunt in materiis, sunt actus imperfecti: quia non habent esse completum. Sunt igitur aliquae formae quae sunt actus completi per se subsistentes, et speciem completam habentes. Omnis autem forma per se subsistens absque materia, est substantia intellectualis: immunitas enim materiae confert esse intelligibile, ut ex praemissis (cf. c. 82) patet. Sunt ergo aliquae substantiae intellectuales corporibus non unitae: omne enim corpus materiam habet.

Amplius. Substantia potest esse sine quantitate, licet quantitas sine substantia esse non possit: "substantia enim aliorum generum prima est tempore, ratione et cognitione [1]. Sed nulla substantia corporea est sine quantitate. Possunt igitur esse quaedam in genere substantiae omnino absque corpore. Omnes autem naturae

[1] VI *Metaph.*, 1, 6; 1028 a.

possibiles in rerum ordine inveniuntur: aliter enim esset universum imperfectum. "In sempiternis etiam non differt esse et posse [2]. Sunt igitur aliquae substantiae absque corporibus subsistentes; post primam substantiam, quae Deus est, qui non est in genere, ut supra (l. 1, c. 25) ostensum est; et supra animam, quae est corpori unita.

Adhuc. Si ex aliquibus duobus invenitur aliquid compositum; et alterum eorum invenitur per se quod est minus perfectum: et alterum, quod est magis perfectum et minus reliquo indigens, per se invenitur. Invenitur autem aliqua substantia composita ex substantia intellectuali et corpore, ut ex praemissis (c. 68) patet. Corpus autem invenitur per se: sicut patet in omnibus corporibus inanimatis. Multo igitur fortius, inveniuntur substantiae intellectuales corporibus non unitae.

Item. Substantiam rei oportet esse proportionatam suae operationi: quia operatio est actus et bonum substantiae operantis. Sed intelligere est propria operatio substantiae intellectualis. Oportet igitur substantiam intellectualem talem esse quae competat praedictae operationi. Intelligere autem, cum sit operatio per organum corporeum non exercita, non indiget corpore nisi inquantum intelligibilia sumuntur a sensibilibus. Hic autem est imperfectus modus intelligendi: perfectus enim modus intelligendi est ut intelligantur ea quae sunt secundum naturam suam intelligibilia; quod autem non intelligantur nisi ea quae non sunt secundum se intelligibilia, sed fiunt intelligibilia per intellectum, est imperfectus modus intelligendi. Si igitur ante omne imperfectum oportet esse perfectum aliquid in genere illo, oportet quod ante animas humanas, quae intelligunt accipiendo a phantasmatibus, sint aliquae intellectuales substantiae intelligentes ea quae sunt secundum se intelligibilia, non accipientes cognitionem a sensibilibus, ac per hoc omnino a corpo-

[2] III *Phys.*, 4, 9; 203 b.

la naturaleza se encuentran todas las cosas posibles; si no, sería imperfecta, "pues en lo sempiterno no difieren el ser y la posibilidad de ser". En conclusión, hay substancias subsistentes sin cuerpo, además de aquella substancia primera que es Dios, que no se clasifica en género, como hemos demostrado (l. 1, c. 25), y están sobre el alma que se une al cuerpo.

Si se da un compuesto de dos, uno de los cuales entre esencialmente en la composición, y es el menos perfecto, y el otro más perfecto y menos necesitado de aquél, tenemos una substancia resultante de substancia intelectual y cuerpo (c. 68). El cuerpo entra esencialmente, como es manifiesto, en todo cuerpo inanimado. Luego con más razón se encuentran substancias intelectuales no unidas a cuerpos.

Es razonable que la substancia esté proporcionada a su operación, porque la operación es acto y bien de la substancia operante. Entender es operación propia de la substancia intelectual; luego ésta debe ser tal, que sea apta para tal operación. Y como el entender no es operación que se ejerza por órgano corpóreo, sólo precisa del cuerpo cuando lo inteligible se toma de lo sensible. Pero éste es un modo imperfecto de entender, pues el entender perfecto consiste en entender las cosas que son por naturaleza inteligibles. Ahora, que no se entiendan las cosas que son por naturaleza inteligibles sino cuando el entendimiento las hace tales, es una manera imperfecta de entender. Por lo tanto, si en un género determinado lo perfecto es anterior a lo imperfecto, será necesario que antes que las almas humanas, que entienden a través de los fantasmas, se den algunas substancias intelectuales que entiendan las cosas que en sí son inteligibles, no recibiendo el conocimiento a través de lo sensible, y, en conformidad con

esto, totalmente separadas de los cuerpos por naturaleza.

Aristóteles argumenta así en el XI de los "Metafísicos": El movimiento continuo, regular y de por sí indeficiente, proviene de un motor que no se mueve ni esencial ni accidentalmente. También hay que tener en cuenta que a muchos movimientos corresponden muchos motores. Supuesto esto, las revoluciones celestes son continuas, regulares y de suyo indeficientes y múltiples, como prueban los estudios astronómicos. Luego ha de haber motores que no se mueven ni esencial ni accidentalmente, porque ningún cuerpo mueve si no es movido. Pero hay un motor incorpóreo unido al cuerpo que se mueve accidentalmente cuando el cuerpo se mueve, que es alma. Luego es necesario que haya muchos motores que ni sean cuerpos ni estén unidos a éstos. Los movimientos celestes son producidos por el entendimiento, como anteriormente se demostró (l. 2, c. 70). Luego hay muchas substancias intelectuales que no están unidas a los cuerpos.

Con lo expuesto concuerda la sentencia de Dionisio, en el capítulo IV "De los nombres divinos", que dice de los ángeles que "entienden como inmateriales e incorpóreos".

Y con esto también se refuta el error de los saduceos, que afirmaban "no existir el espíritu", y la opinión de los antiguos naturalistas, que admitían sólo la existencia de la substancia corpórea. Opinión igual a la de Orígenes, que dijo que ninguna substancia, excepto la divina Trinidad, puede subsistir sin cuerpo; y la de todos aquellos que sostenían que todos los ángeles, buenos y malos, tenían cuerpos unidos naturalmente

ribus secundum suam naturam separatae.

Praeterea. Aristoteles argumentatur sic in XI "Metaphysicae" (c. 8, 2 sqq.; 1073 a). Motum continuum, regularem et, quantum in se est, indeficientem, oportet esse a motore qui non movetur neque per se neque per accidens, ut supra (l. 1, c. 20) probatum est. Plures etiam motus oportet a pluribus motoribus esse. Motus autem caeli est continuus, regularis, et, quantum in se est, indeficiens est: et praeter primum motum, sunt multi tales motus in caelo, sicut per considerationes astrologorum probatur. Oportet igitur esse plures motores qui non moveantur neque per se neque per accidens. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut supra (l. c.) probatum est. Motor autem incorporeus unitus corpori, movetur per accidens ad motum corporis: sicut patet de anima. Oportet igitur esse plures motores qui neque sint corpora neque sint corporibus uniti. Motus autem caelestes sunt ab aliquo intellectu, ut supra (l. c. cf. l. 2, c. 70) probatum est. Sunt igitur plures substantiae intellectuales corporibus non unitae.

His autem concordat sententia Dionysii, IV cap. "De div. nom.", dicentis de angelis quod, "sicut immateriales, et incorporei intelliguntur".

Per hoc autem excluditur error Sadducaeorum, qui dicebant "spiritum non esse" (Act. 23,8).—Et positio antiquorum Naturalium, qui dicebant omnem substantiam corpoream esse (cf. l. 1, c. 20).—Positio etiam Origenis, qui dixit quod nulla substantia, post Trinitatem divinam, absque corpore potest subsistere [3].—Et omnium aliorum ponentium omnes angelos, bonos et malos, habere corpora naturaliter sibi unita (cf. c. praec.).

[3] *Peri Archon*, l. 1, c 6 fin.

CAPITULUM XCII

De multitudine substantiarum separatarum

CAPITULO XCII

De la muchedumbre de las substancias separadas

Sciendum est autem quod Aristoteles probare nititur non solum esse aliquas substantias intellectuales absque corpore, sed quod sunt eiusdem numeri cuius sunt motus deprehensi in caelo neque plures neque pauciores [1].

Probat enim quod non sunt aliqui motus in caelo qui a nobis deprehendi non possint, per hoc quod omnis motus qui est in caelo est propter motum alicuius stellae quae sensibilis est: orbes enim deferunt stellas; motus autem deferentis est propter motum delati.—Item probat quod non sunt aliquae substantiae separatae a quibus non proveniant aliqui motus in caelo: quia, cum motus caelestes ordinentur ad substantias separatas sicut ad fines, si essent aliae substantiae separatae quam illae quas numerat, essent aliqui motus in eas ordinati sicut in fines; aliter essent motus imperfecti.—Unde ex his concludit quod non sunt plures substantiae separatae quam motus deprehensi, et qui possunt deprehendi, in caelo: praesertim cum non sint plura corpora caelestia eiusdem speciei, ut sic etiam possint esse plures motus nobis incogniti.

Haec autem probatio non habet necessitatem. In his enim quae sunt ad finem, sumitur necessitas ex fine, sicut ipsemet docet in II "Physicorum" (c. 2, 7; 9; 194 a, 199 b): non autem e converso. Unde, si motus caelestes ordinantur in substantias separatas sicut in fines, ut ipsemet dicit, non potest concludi necessario numerus substantiarum praedictarum ex numero mo-

[1] XI *Metaph.*, 8, 1073 a.

Hay que saber que Aristóteles se esfuerza en probar no sólo la existencia de algunas substancias intelectuales sin cuerpo, sino que su número corresponde exactamente al de los movimientos celestes, ni más ni menos.

Prueba, pues, no haber otros movimientos celestes que los conocidos, por aquello de que todo movimiento celeste es movimiento de alguna estrella visible, pues los orbes conducen a las estrellas; y el movimiento conductor se da por el movimiento del conducido. Prueba, además, que no hay substancia separada de la cual no provenga algún movimiento en el cielo, porque si los movimientos celestes se ordenan a las substancias separadas como a fines, si hubiera otras substancias separadas más que las dichas, habría otros movimientos ordenados a ellas como a fines; pues de otra suerte serían movimientos imperfectos.

De todo ello concluye no haber más substancias separadas que los movimientos conocidos y que se pueden conocer en el cielo, no habiendo sobre todo cuerpos celestes de la misma especie para que así hubiera movimientos desconocidos.

Esto no prueba necesariamente. Pues en las cosas dirigidas a un fin, su necesidad se toma del mismo fin, como enseña en el II de los "Físicos", y no al revés. Por lo tanto, si los movimientos celestes se ordenan como a fin a las substancias separadas, según él afirma, no puede necesariamente deducirse el número de dichas substancias del número de movimientos y afirmar que no hay otras substancias separadas de na-

turaleza superior, además de las que son fines próximos de los movimientos celestes; porque si los instrumentos artificiales son para los hombres que con ellos trabajan, esto no impide que haya otros hombres que obren sin valerse inmediatamente de tales instrumentos, sino mandando a los que obran. Por eso, el mismo Aristóteles no da esa razón como necesaria, sino sólo como probable: "Porque las substancias y principios inmóviles tienen este número, no se tenga por cosa necesaria".

Queda, pues, por demostrar que son más las substancias intelectuales separadas del cuerpo que los movimientos celestes.

Las substancias intelectuales trascienden por su género a toda naturaleza corpórea; por consiguiente, hay que asignarles grado según su elevación sobre ésta. Hay, pues, algunas sólo elevadas por la naturaleza de su género, y que se unen como formas a los cuerpos (c. 68). Y como el ser de estas substancias por su género no tiene dependencia alguna del cuerpo (c. prec.), se encuentra un grado más alto; pues si no se unen a cuerpos como formas son motores propios de determinados cuerpos. Del mismo modo, su naturaleza no depende de la moción, ya que sigue a su principal operación, que es el entender, y, por consiguiente, habrá un grado más para las substancias que sólo son motores de cuerpos superiores.

Como el agente natural obra por su forma natural, así el agente intelectual obra por su forma intelectual, como se ve en el arte. Ahora bien, así como aquél es proporcionado al paciente en razón de su forma natu-

tuum. Potest enim dici quod sunt aliquae substantiae separatae altioris naturae quam illae quae sunt proximi fines motuum caelestium: sicut, si instrumenta artificialia sunt propter homines qui per ea operantur, nihil prohibet esse alios homines qui per instrumenta huiusmodi non operantur immediate, sed imperant operantibus. Et ideo ipse Aristoteles hanc rationem non inducit quasi necessariam, sed tanquam probabilem: dicit enim [2]: "Quare substantias et principia immobilia rationabile est tot aestimare: necessarium enim dimittatur fortioribus dicere".

Restat igitur ostendendum quod sunt multo plures substantiae intellectuales a corporibus separatae quam sint motus caelestes.

Substantiae enim intellectuales secundum suum genus transcendunt omnem naturam corpoream. Oportet igitur accipere gradum in praedictis substantiis secundum elevationem earum supra corpoream naturam. Sunt autem quaedam intellectuales substantiae elevatae supra corpoream substantiam secundum sui generis naturam tantum, quae tamen corporibus uniuntur ut formae, ut ex praemissis (c. 68) patet. Et quia esse substantiarum intellectualium secundum suum genus nullam a corpore dependentiam habet, ut supra (c. praec.) probatum est, invenitur altior gradus dictarum substantiarum, quae, etsi non uniantur corporibus ut formae, sunt tamen proprii motores aliquorum corporum determinatorum. Similiter autem natura substantiae intellectualis non dependet a movendo: cum movere sit consequens ad principalem earum operationem, quae est intelligere. Erit igitur et aliquis gradus altior substantiarum intellectualium, quae non sunt proprii motores aliquorum corporum, sed superiores motoribus.

Amplius. Sicut agens per naturam agit per suam formam naturalem, ita agens per intellectum agit per formam intellectus: ut patet in his qui agunt per ar-

[2] XI *Metaph.*, 8, 10; 1074 a.

ral, así el agente intelectual es proporcionado al paciente y a la obra por su forma intelectual, para que así la forma intelectiva, que se ha de causar por la acción del agente en el paciente, sea del mismo género. Luego es necesario que los motores propios de los orbes—si es que queremos seguir la opinión de Aristóteles—tengan tantas inteligencias cuantas son deducibles de esos movimientos y producibles en las cosas naturales. Pero sobre estas mentes hay que poner otras más universales, porque el entendimiento aprehende las formas de las cosas de modo más universal de lo que está su ser en las mismas; por ejemplo, vemos que la forma del entendimiento especulativo es más universal que la del práctico, y, entre las artes prácticas, más universal es la concepción del arte que manda que la del que ejecuta, cuyo grado de elevación hay que tomar según el grado de operación propia intelectual que en ellas haya. Y así hay otras substancias intelectuales, además de las que son próximos y propios motores de los orbes.

El orden del universo parece exigir que las cosas más nobles excedan en cantidad y número a las que son menos, pues éstas son por aquéllas. Por lo tanto, conviene que las nobles, que son como para sí, sean muchas en lo posible. Y así vemos que los cuerpos incorruptibles, cual son los celestes, exceden en tanto a los corruptibles y a los elementos como si éstos no tuvieran cantidad notable en comparación de aquéllos. Ahora bien, si los cuerpos celestes son más dignos que los elementales, las substancias intelectuales serán más que todos los cuerpos, pues son inmobles e inmateriales, y éstos móviles y materiales. En consecuencia, las substancias intelectuales separadas exceden en número a toda la multitud de las cosas materiales, y, por lo tanto,

tem. Sicut igitur agens per naturam est proportionatum patienti ratione suae formae naturalis, ita agens per intellectum est proportionatum patienti et facto per formam intellectus: ut scilicet huiusmodi sit forma intellectiva quod possit induci per actionem agentis in materiam recipientem. Oportet igitur proprios motores orbium, qui per intellectum movent, si in hoc opinionem Aristotelis sustinere volumus (cf. c. 70), tales intelligentias habere quales sunt explicabiles per motus orbium, et producibiles in rebus naturalibus. Sed supra huiusmodi conceptiones intelligibiles est accipere aliquas universaliores: intellectus enim universalius apprehendit formas rerum quam sit esse earum in rebus; unde videmus quod universalior est forma intellectus speculativi quam practici, et inter artes practicas universalior est conceptio artis imperantis quam exequentis. Oportet autem substantiarum intelligibilium gradus accipere secundum gradum intellectualis operationis quae est eis propria. Sunt igitur aliquae substantiae intellectuales supra illas quae sunt proprii et proximi motores determinatorum orbium.

Adhuc. Ordo universi exigere videtur ut illud quod est in rebus nobilius, excedat quantitate vel numero ignobiliora: ignobiliora enim videntur esse propter nobiliora. Unde oportet quod nobiliora, quasi propter se existentia, multiplicentur quantum possibile est. Et ideo videmus quod corpora incorruptibilia, scilicet caelestia, in tantum excedunt corruptibilia, scilicet elementaria, ut quasi haec non habeant notabilem quantitatem in comparatione ad illa. Sicut autem caelestia corpora digniora sunt elementaribus, ut incorruptibilia corruptibilibus; ita substantiae intellectuales omnibus corporibus, ut immobile et immateriale mobili et materiali. Excedunt igitur in numero intellectuales substantiae separatae omnium rerum materialium multitudinem. Non igitur comprehen-

no están limitadas por la cantidad de los movimientos celestes.

Las especies de las cosas materiales no se multiplican por la materia, sino por la forma. Pues bien, las formas que existen sin materia tienen ser más completo y universal que las que existen en la materia, pues éstas se reciben según la capacidad de aquélla; por lo tanto, no parece que aquéllas, las substancias separadas, se den en menor multitud. Mas no por ello decimos que estas especies de lo sensible sean separadas, como opinaban los platónicos; pues como no podían llegar a noticia de dichas substancias sino por lo sensible, pusiéronlas en la misma especie, o mejor, "sus especies", sucediéndoles como al que, no viendo el sol, la luna y las estrellas y demás astros, y oyendo que hay otros cuerpos incorruptibles, los nombrara con nombres de estos corruptibles en la creencia de ser todos de la misma especie, lo cual no es posible.—Además, es imposible también que las substancias inmateriales sean de la misma especie que las materiales, o sus especies, porque la materia es de la esencia de la especie de lo sensible—aunque no "esta materia", que es su propio principio de individuación—, como la carne y los huesos lo son del hombre, aunque no esta carne y estos huesos que son principio de Sócrates y de Platón. En consecuencia, no afirmamos que las substancias separadas sean especies de lo sensible, sino especies más nobles, en cuanto que lo simple es de más noble condición que lo compuesto; y así debe admitirse que hay más substancias de éstas que especies de cosas materiales.

Es más multiplicable aquello que es inteligible por su ser que lo material, ya que vemos hay muchas cosas que no caben en materia; por ejemplo, matemáticamente es posible la adición a la línea recta finita, y no en la naturaleza; también la raridad de los cuerpos, la velocidad de los movimientos y la diversidad de las figuras, hace el entendimiento que se den hasta el infinito, y, sin embargo, no es posible en la naturaleza. Y como las substancias separadas son por su naturaleza de ser intelectual, mayor multiplicación, pues, han de tener que lo material, sospesadas la propiedad y esencia del género de cada una de ellas, porque "en las cosas perpetuas no difiere el ser de la posibilidad" (c. 91). En consecuencia, la muchedumbre de substancias separadas excede la multitud de cuerpos materiales.

Todo ello lo atestigua la Escritura. Se dice en Dan. 7: "Millones servían a él y billones le asistían". Y Dionisio dice que el número de aquellas substancias "sobrepasa el cúmulo de lo material".

También queda excluído con ello el error de los que dicen que el número de substancias separadas es el de las revoluciones celestes, o el de las esferas. Lo mismo que el error de Rabí Moisés, que afirmó que el número de ángeles que da la Escritura no es el de las substancias separadas, sino el de estas fuerzas inferiores, como si al apetito concupiscible llamáramos "espíritu de concupiscencia", etc.

duntur numero caelestium motuum.

Item. Species rerum materialium non multiplicantur per materiam, sed per formam. Formae autem quae sunt extra materiam, habent esse completius et universalius quam formae quae sunt in materia: nam formae in materia recipiuntur secundum materiae capacitatem. Non videntur igitur esse minoris multitudinis formae quae sunt extra materiam, quas dicimus substantias separatas, quam sint species materialium rerum.

Non autem propter hoc dicimus quod substantiae separatae sint species istorum sensibilium: sicut Platonici senserunt [3]. Cum enim non possent ad praedictarum substantiarum notitiam pervenire nisi ex sensibilibus, apposuerunt istas substantias esse eiusdem speciei cum istis, vel magis "species istarum"; sicut, si aliquis non videret solem et lunam et alia astra, et audiret esse quaedam corpora incorruptibilia, nominaret ea nominibus istorum corporum corruptibilium, existimans ea esse eiusdem speciei cum istis. Quod non esset possibile.—Similiter etiam impossibile est substantias immateriales esse eiusdem speciei cum materialibus, vel species ipsarum: cum materia sit de ratione speciei horum sensibilium, licet non "haec materia", quae est proprium principium individui; sicut de ratione speciei hominis sunt carnes et ossa, non autem hae carnes et haec ossa, quae sunt principia Sortis et Platonis.—Sic igitur non dicimus substantias separatas esse species istorum sensibilium: sed esse alias species nobiliores istis, quanto purum est nobilius permixto. Et tunc illas substantias esse plures oportet istis speciebus rerum materialium.

Adhuc. Magis est aliquid multiplicabile secundum suum esse intelligibile quam secundum suum esse materiale. Multa enim intellectu capimus quae in materia esse non possunt: ex quo contingit quod cuilibet rectae lineae finitae potest mathematice fieri additio, non autem naturaliter; raritas etiam corporum, velocitas motuum, et diversitas figurarum, in infinitum augeri comprehenditur secundum intellectum, quamvis sit impossibile in natura sic esse. Substantiae autem separatae sunt in esse intelligibili secundum suam naturam. Maior igitur multiplicitas in eis est possibilis quam in rebus materialibus, secundum proprietatem et rationem pensatam generis utriusque. "In perpetuis autem non differt esse et posse" (cf. c. 91). Excedit igitur multitudo substantiarum separatarum multitudinem materialium corporum.

His autem attestatur Sacra Scriptura. Dicitur enim Dan. 7,10: "Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei".—Et Dionysius, XIV cap. "Cael. hier.," dicit quod numerus illarum substantiarum "excedit omnem materialem multitudinem".

Per hoc autem excluditur error dicentium substantias separatas secundum numerum motuum caelestium, aut secundum numerum sphaerarum caelestium esse.—Et error Rabbi Moysi [4], qui dixit numerum angelorum qui in Scriptura ponitur, non esse numerum substantiarum separatarum, sed virtutum in istis inferioribus: sicut si vis concupiscibilis dicatur "spiritus concupiscentiae", et sic de aliis.

[3] Cf. I *Metaph.*, c. 6; 987 a.

[4] *Doctor Perplex.*, l. 2, c. 4 sqq.

CAPITULUM XCIII

Quod in substantiis separatis non sunt multae unius speciei

CAPITULO XCIII

No hay muchas substancias separadas de la misma especie

Ex his autem quae de istis substantiis praemissa sunt, ostendi potest quod non sunt plu-

Por lo que llevamos expuesto acerca de las substancias separadas, podemos demostrar que no hay muchas

substancias separadas de la misma especie.

Arriba se demostró (cc. 51, 91) que las substancias separadas son ciertas quididades subsistentes, y como la definición determina la especie de la cosa, pues es "el signo de la quididad de la cosa", de ahí que las substancias subsistentes sean especies subsistentes. Luego no puede haber muchas substancias separadas si no hay muchas especies.

Las cosas que son lo mismo específicamente y difieren numéricamente tienen materia, ya que la diferencia que proviene de la forma causa diversidad de especie, y la proveniente de la materia sólo diversidad numérica. Ahora bien, las substancias separadas carecen por completo de materia y no son parte de ella ni a ella se unen como formas; luego es imposible que sean de la misma especie.

Se dan individuos de una especie entre los seres corruptibles para que la naturaleza de la especie, que no puede conservarse perpetuamente en un solo individuo, se conserve en muchos. Por eso entre los mismos cuerpos incorruptibles se da un solo individuo en una sola especie. Y como la naturaleza de la substancia separada se salva en el individuo único, pues son incorruptibles (c. 55), consiguientemente, no es necesaria la multiplicidad de individuos en esas substancias de la misma especie.

Lo específico es de más categoría que el principio de individuación no específico. Por lo tanto, la multiplicación de las especies da más realce al universo que la multitud de individuos de una especie. La perfección del universo en grado sumo se halla en las substancias separadas. Luego mejor cuadra a dicha perfección que haya muchas específicamente diversas que muchas numéricamente de la misma especie.

Las substancias separadas son más perfectas que los cuerpos celestes. Pues si en ellos por su cualidad no se da más que un individuo en cada

res substantiae separatae unius speciei.

Ostensum est enim supra (c. 51, 91) quod substantiae separatae sunt quaedam quidditates subsistentes. Species autem rei est quam significat definitio, quae est "signum quidditatis rei" [1]. Unde quidditates subsistentes sunt species subsistentes. Plures ergo substantiae separatae esse non possunt nisi sint plures species.

Adhuc. Quaecumque sunt idem specie differentia autem numero, habent materiam: differentia enim quae ex forma procedit, inducit diversitatem speciei; quae autem ex materia, inducit diversitatem secundum numerum. Substantiae autem separatae non habent omnino materiam, neque quae sit pars earum, neque cui uniantur ut formae. Impossibile est igitur quod sint plures unius speciei.

Amplius. Ad hoc sunt plura individua in una specie in rebus corruptibilibus, ut natura speciei, quae non potest perpetuo conservari in uno individuo, conservetur in pluribus: unde etiam in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum in una specie. Substantiae autem separatae natura potest conservari in uno individuo: eo quod sunt incorruptibiles, ut supra (c. 55) ostensum est. Non igitur oportet esse plura individua in illis substantiis eiusdem speciei.

Item. Id quod est speciei in unoquoque, dignius est eo quod est individuationis principium, praeter rationem speciei existens. Multiplicatio igitur specierum plus addit nobilitatis universo quam multiplicatio individuorum in una specie. Perfectio autem universi maxime consistit in substantiis separatis. Magis igitur competit ad perfectionem universi quod sint plures secundum speciem diversae, quam quod sint multae secundum numerum in eadem specie.

Praeterea. Substantiae separatae sunt perfectiores quam corpora caelestia. Sed in corporibus

[1] I *Topic.*, 3, 2; 101 b.

caelestibus, propter eorum perfectionem, non invenitur nisi unum individuum unius speciei: tum quia unumquodque eorum constat ex tota materia suae speciei; tum quia in uno individuo est perfecte virtus speciei ad complendum illud in universo ad quod illa species ordinatur, sicut praecipue patet in sole et luna. Multo igitur magis in substantiis separatis non invenitur nisi unum individuum in una specie.

especie, ya porque cada uno tiene toda la materia de su misma especie, ya porque tiene en grado perfecto el poder para alcanzar en el mismo su fin específico, como se ve en el sol y la luna, con más razón no hay más que un individuo específico en las substancias separadas.

CAPITULUM XCIV

Quod substantia separata et anima non sunt unius speciei

CAPITULO XCIV

La substancia separada y el alma no son de la misma especie

Ex his autem ulterius ostenditur quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis.

Maior enim est differentia animae humanae a substantia separata quam unius substantiae separatae ab alia. Sed substantiae separatae omnes ad invicem specie differunt, ut ostensum est (c. praec.). Multo igitur magis substantia separata ab anima.

Amplius. Unaquaeque res habet proprium esse secundum rationem suae speciei: quorum enim est diversa ratio essendi, horum est diversa species. Esse autem animae humanae et substantiae separatae non est unius rationis: nam in esse substantiae separatae non potest communicare corpus, sicut potest communicare in esse animae humanae, quae secundum esse unitur corpori ut forma materiae. Anima igitur humana differt specie a substantiis separatis.

Adhuc. Quod habet secundum seipsum speciem, non potest esse eiusdem speciei cum eo quod non habet secundum se speciem, sed est pars speciei. Substantia autem separata habet per seipsam speciem: anima autem non, sed est pars speciei humanae. Impossibile est igitur quod anima sit

Continuando en nuestro estudio, llegamos a demostrar que el alma no es de la misma especie que las substancias separadas.

Mayor diferencia hay entre el alma humana y una substancia separada que entre ellas mismas. Y, pues hemos demostrado (c. prec.) que las substancias separadas son específicamente diferentes, con más razón se da esta diferencia entre el alma humana y la substancia separada.

Cada cosa tiene su propio ser en conformidad con su especie, porque los que tienen diversa razón de ser es que tienen especie diversa. Ahora bien, el alma humana y la substancia separada no tienen idéntica razón de ser, ya que el cuerpo no toma parte en el ser de la substancia separada, como la toma en el del alma, pues ésta se une al cuerpo esencialmente, como la forma a la materia. Por lo tanto, el alma humana difiere específicamente de las substancias separadas.

Lo que tiene en sí mismo su especie no puede tenerla común con lo que no la tiene en sí y es sólo parte de la especie. Dado que la substancia separada tenga su especie en sí misma y el alma sólo sea parte de

especie humana, se sigue que ésta no entra en la misma especie que aquélla, a no ser que queramos decir que el hombre lo es, lo cual no es verdad.

Por la operación propia de una cosa se conoce su especie, pues la operación muestra la potencia y ésta indica la esencia. La operación propia de la substancia separada y la del alma intelectual es el entender; pero el modo es muy distinto en las dos: el alma entiende abstrayendo de los fantasmas, y la substancia separada no, pues no tiene órganos corpóreos, asiento de aquéllos; y por esto se distinguen específicamente.

eiusdem speciei cum substantiis separatis: nisi forte homo esset eiusdem speciei cum illis, quod patet esse impossibile.

Praeterea. Ex propria operatione rei percipitur species eius: operatio enim demonstrat virtutem, quae indicat essentiam. Propria autem operatio substantiae separatae et animae intellectivae est intelligere. Est autem omnino alius modus intelligendi substantiae separatae et animae: nam anima intelligit a phantasmatibus accipiendo; non autem substantia separata, cum non habeat organa corporea, in quibus oportet esse phantasmata. Non sunt igitur anima humana et substantia separata unius speciei.

CAPITULUM XCV

Quomodo accipiatur genus et species in substantiis separatis

CAPITULO XCV

De dónde toman género y especie las substancias separadas

Es conveniente ahora considerar cómo se diversifican específicamente las substancias separadas.

En las cosas materiales, con diversa especie dentro de un mismo género, se toma el género del principio material, y la diferencia específica del formal; por ejemplo, la naturaleza sensitiva, de la cual se toma la esencia de "animal", es lo material en el hombre respecto de la naturaleza intelectual, de la que se toma su diferencia específica, o sea, "racional". Si, pues, las substancias separadas no están compuestas de materia y forma (c. 5), no se ve de dónde se tome en ellas el género y la especie.

Para ello es conveniente saber que las diversas especies participan el ser por grados. Así en la primera división del "ente" se encuentra lo perfecto, o sea, el ser substancial y en acto; y lo imperfecto, o sea, el ser accidental y en potencia. De esta

Oportet autem considerare secundum quid diversificatur species in substantiis separatis. In rebus enim materialibus quae sunt diversarum specierum unius generis existentes, ratio generis ex principio materiali sumitur, differentia speciei a principio formali: natura enim sensitiva, ex qua sumitur ratio "animalis", est materiale in homine respectu naturae intellectivae, ex qua sumitur differentia specifica hominis, scilicet "rationale". Si igitur substantiae separatae non sunt ex materia et forma compositae, ut ex praemissis (c. 50) patet, non apparet secundum quid in eis genus et differentia specifica accipi possit.

Scire igitur oportet quod diversae rerum species gradatim naturam entis possident. Statim enim in prima "entis" divisione invenitur hoc quidem perfectum, scilicet ens per se et ens actu: aliud vero imperfectum, scilicet

ens in alio et ens in potentia. Et eodem modo discurrenti per singula apparet unam speciem super aliam aliquem gradum perfectionis adiicere: sicut animalia super plantas, et animalia progressiva super animalia immobilia; in coloribus etiam una species alia perfectior invenitur, secundum quod est albedini propinquior. Propter quod Aristoteles, in VIII "Metaph." (VII, 3, 8; 1043 b), dicit quod "definitiones rerum sunt sicut numerus, in quo unitas subtracta vel addita speciem numeri variat": per quem modum in definitionibus, si una differentia subtrahatur vel addatur, diversa species invenitur. Ratio igitur determinatae speciei consistit in hoc quod natura communis in determinato gradu entis collocatur. Et quia in rebus ex materia et forma compositis forma est quasi terminus, id autem quod terminatur per eam est materia vel materiale: oportet quod ratio generis sumatur ex materiali, differentia vero specifica ex formali. Et ideo ex differentia et genere fit unum sicut ex materia et forma. Et sicut una et eadem est natura quae ex materia et forma constituitur, ita differentia non addit quandam extraneam naturam super genus, sed est quaedam determinatio ipsius naturae generis: ut, si genus accipiatur "animal pedes habens", differentia eius est "animal duos pedes habens"; quam quidem differentiam nihil extraneum super genus addere, manifestum est.

Unde patet quod accidit generi et differentiae quod determinatio quam differentia importat, ex alio principio causetur quam natura generis, ex hoc quod natura quam significat definitio, est composita ex materia et forma sicut ex terminante et terminato. Si igitur est aliqua natura simplex, ipsa quidem per seipsam erit terminata, nec oportebit quod habeat duas partes, quarum una sit terminans et alia terminata. Ex ipsa igitur ratione naturae sumetur ratio generis: ex terminatione autem eius secundum quod est in tali gradu

suerte, pasando por cada uno de los seres, se advierte que una especie añade sobre la otra un grado de perfección: los animales sobre las plantas, los metazoos sobre los protozoos; y hasta en la misma cromática, lo más perfecto es lo más vecino al color blanco. Por lo cual, Aristóteles dice de las definiciones de las cosas que "son como números, en que la unidad añadida o substraída los hace variar". Pues, según esto, se dan las diversas especies de definición, añadiendo o quitando una diferencia.

Pues bien, la esencia de determinada especie consiste en que la naturaleza que es común se coloca en determinado grado de ser. Y porque en lo compuesto de materia y forma ésta es como el término, y lo que termina es la materia, o lo material, conviene tomar el género de ésta y la diferencia de aquélla; pues así como es una y la misma naturaleza constituída de materia y forma, así la diferencia nada extraño añade a la naturaleza del género, que es sólo una determinación suya, como si se toma el género diciendo "animal que tiene pies", y la diferencia, "animal que tiene dos pies"; con ello nada extraño se añade al género.

Con esto se ve que la determinación que da la diferencia al género es causada por otra naturaleza que la de éste, pues la esencia que significa la definición es un compuesto de materia y forma, como de un determinante y un determinado; por lo tanto, la naturaleza simple está determinada en sí misma y no tiene dos partes, de las que una fuera determinante y otra determinada; y así, la esencia de su naturaleza se toma el género, y la diferencia es-

pecífica, del grado determinado de ser.

También queda claro que la naturaleza indeterminada, la infinita en sí misma (l. 1, c. 43), la naturaleza divina, no tiene género ni diferencia; todo lo cual está conforme con lo que hemos tratado de Dios (ib., 25).

Del mismo modo, es manifiesto que las diversas especies de substancias se toman separadas, en razón de sus grados diversos, pues no hay individuos en una especie y no hay dos iguales, sino que unas son naturalmente superiores a las otras; por eso se dice en Job 38: "¿Conoces acaso la ordenación del cielo?" Y Dionisio, en el capítulo X de la "Jerarquía celeste", que "así como la muchedumbre de los ángeles tienen jerarquías supremas, medias e ínfimas, así en toda jerarquía hay un orden supremo, medio e ínfimo, y en todo orden, ángeles supremos, medios e ínfimos".

Con todo esto excluímos la opinión de Orígenes, que dijo que, en un principio, todas las substancias espirituales fueron creadas iguales, entre las que enumera al alma, y que su diversidad proviene de los diferentes méritos, siendo así unas unidas a cuerpos y otras no, unas más altas y otras más bajas; pues hemos demostrado que la diferencia entre ellas es natural, y que el alma humana no tiene la misma especie, y que ellas mismas se diferencian entre sí y no son iguales en la ordenación de la naturaleza.

entium, sumetur eius differentia specifica.

Ex quo etiam patet quod, si aliqua natura est non terminata, sed infinita in se, sicut supra (l. 1, c. 43) ostensum est de natura divina, non est in ea accipere neque genus neque speciem; quod est consonum his quae supra (ibid., c. 25) de Deo ostendimus.

Patet etiam ex praemissis quod, cum diversae species in substantiis separatis accipiantur secundum quod diversos gradus sortiuntur; in una autem specie non sunt plura individua: quod non sunt in substantiis separatis duae aequales secundum ordinem, sed una naturaliter est altera superior. Unde et "Iob" 38,33 dicitur: "Numquid nosti ordinem caeli?" Et Dionysius dicit, X cap. "Caelestis hierarchiae", quod sicut in tota angelorum multitudine est hierarchia suprema, media et infima; ita in qualibet hierarchia est ordo supremus, medius et infimus: et in quolibet ordine supremi, medii et infimi.

Per hoc autem excluditur positio Origenis[1], qui dixit a principio omnes substantias spirituales aequales creatas fuisse, inter quas etiam animas connumerat: diversitas autem quae in huiusmodi substantiis invenitur, quod quaedam est unita corpori, quaedam non unita, et quaedam altior, quaedam vero inferior, provenit ex differentia meritorum. Ostensum est enim hanc differentiam graduum naturalem esse; et quod anima non est eiusdem speciei cum substantiis separatis; nec ipsae substantiae separatae ad invicem; nec etiam secundum ordinem naturae aequales.

[1] *Peri Archon*, l. 2, 9; cf. supra c. 44.

CAPITULUM XCVI

Quod substantiae separatae non accipiunt cognitionem a sensibilibus

CAPITULO XCVI

Las substancias separadas no toman el conocimiento de lo sensible

Ex praemissis ostendi potest quod substantiae separatae non accipiunt intellectivam cognitionem de rebus ex sensibilibus.

Sensibilia enim secundum suam naturam nata sunt apprehendi per sensum, sicut intelligibilia per intellectum. Omnis igitur substantia cognoscitiva ex sensibilibus cognitionem accipiens, habet cognitionem sensitivam: et per consequens habet corpus naturaliter unitum, cum cognitio sensitiva sine organo corporeo esse non possit. Substantiae autem separatae non habent corpora naturaliter sibi unita, ut superius (c. 91) est ostensum. Non igitur intellectivam cognitionem ex rebus sensibilibus sumunt.

Amplius. Altioris virtutis oportet esse altius obiectum. Virtus autem intellectiva substantiae separatae est altior quam vis intellectiva animae humanae: cum intellectus animae humanae sit infimus in ordine intellectuum, ut ex praemissis (ibid.) patet. Intellectus autem animae humanae obiectum est phantasma, ut supra (c. 60) dictum est: quod est superius in ordine obiectorum quam res sensibilis extra animam existens, sicut ex ordine virtutum cognoscitivarum apparet. Obiectum igitur substantiae separatae non potest esse res existens extra animam, ut ab ea immediate accipiat cognitionem; neque phantasma. Relinquitur igitur quod obiectum intellectus substantiae separatae sit aliquid altius phantasmate. Nihil autem est altius phantasmate in ordine obiectorum cognoscibilium nisi id quod est intelligibile actu. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam

Pasemos ahora a demostrar que las substancias separadas no toman su conocimiento intelectual de lo sensible.

Lo sensible está enderezado en su naturaleza a ser conocido por el sentido, como lo inteligible por el entendimiento. Así, pues, toda substancia cognoscitiva que toma su conocimiento de lo sensible lo tiene sensitivo, y, en consecuencia, tiene cuerpo naturalmente unido, pues para darse aquél se necesita órgano corporal. Pero como las substancias separadas, según se ha demostrado (c. 91), no tienen cuerpos naturalmente unidos, no pueden tomar el conocimiento intelectual de lo sensible.

A cualidad más alta, más alto objeto corresponde. Siendo la potencia intelectiva de la substancia separada más fuerte que la del alma humana, pues el entendimiento humano es ínfimo en el orden de los entendimientos, cuyo objeto es el fantasma (c. 60), el cual es más elevado que lo mismo sensible, existiendo fuera del alma, como aparece en el orden de las potencias cognoscitivas. Mas el objeto de la substancia separada no puede ser la cosa existiendo fuera del alma, de suerte que de ella tome inmediatamente el conocimiento ni el fantasma, y así debe ser algo más alto que éste, lo cual es lo actualmente inteligible. Por lo tanto, las substancias separadas no toman

el conocimiento intelectivo de lo sensible, sino que entienden aun lo que es por sí mismo inteligible.

Según es el orden de los entendimientos es el orden de lo inteligible, como lo que es de suyo inteligible es superior en ese orden a lo que nosotros hacemos inteligible no siéndolo, cual es lo sensible, y que, sin embargo, es lo que entiende nuestro entendimiento. Pues siendo el de la substancia separada superior al nuestro, entiende lo que es de suyo actualmente inteligible, y no lo tomado de las cosas sensibles.

El modo de la operación propia de alguna cosa está en proporción con el modo de su substancia y naturaleza. Dado que la substancia separada sea un entendimiento existiendo en sí mismo y no en cuerpo alguno, su operación intelectual será sobre lo inteligible no fundado en cuerpo, y así no puede entender lo inteligible sacado de lo sensible, por fundarse en fantasmas, que están en órganos corpóreos.

Así como la materia prima es lo ínfimo en el orden de las cosas sensibles, y por eso está sólo en potencia para toda forma sensible, así el entendimiento posible, ínfimo en el orden de entendimientos, está en potencia para todo lo inteligible (c. 78). Ahora bien, lo que en el orden sensible está sobre la materia prima tiene actualmente su forma, por la que se constituye en ser sensible; luego las substancias separadas, que en el orden de entendimientos están sobre el entendimiento posible, se hallan en ser actual inteligible, ya que en el que toma su conocimiento de lo sensible está sólo el ser inteligible

a sensibilibus, sed intelligunt ea quae sunt per seipsa etiam intelligibilia.

Adhuc. Secundum ordinem intellectuum est ordo intelligibilium. Sed ea quae sunt secundum seipsa intelligibilia, sunt superiora in ordine intelligibilium his quae non sunt intelligibilia nisi quia nos facimus ea intelligibilia. Eiusmodi autem oportet esse omnia intelligibilia a sensibilibus accepta: nam sensibilia non sunt secundum se intelligibilia. Huiusmodi autem intelligibilia sunt quae intelligit intellectus noster. Intellectus igitur substantiae separatae, cum sit superior intellectu nostro, non intelligit intelligibilia a sensibilibus accepta, sed quae sunt secundum se intelligibilia actu.

Amplius. M o d u s operationis propriae alicuius rei proportionaliter respondet modo substantiae et naturae ipsius. Substantia autem separata est intellectus per se existens, non in corpore aliquo. Operatio igitur intellectualis eius erit intelligibilium quae non sunt fundata in aliquo corpore. Omnia autem intelligibilia a sensibilibus accepta sunt in aliquibus corporibus aliqualiter fundata: sicut intelligibilia nostra in phantasmatibus, quae sunt in organis corporeis. Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem ex sensibilibus.

Adhuc. Sicut materia prima est infimum in ordine rerum sensibilium, et per hoc est in potentia tantum ad omnes formas sensibiles; ita intellectus possibilis, infimus in ordine intelligibilium existens, est in potentia ad omnia intelligibilia, ut ex praemissis (c. 78) patet. Sed ea quae sunt in ordine sensibilium supra materiam primam, habent in actu suam formam, per quam constituuntur in esse sensibili. Substantiae igitur separatae, quae sunt in ordine intelligibilium supra intellectum possibilem humanum, sunt actu in esse intelligibili: intellectus enim accipiens cognitionem a sensibilibus, non est actu in esse intelligibili, sed in potentia. Substantia igitur separata non accipit cognitionem a sensibilibus.

Adhuc. Perfectio naturae superioris non dependet a natura inferiori. Perfectio autem substantiae separatae, cum sit intellectualis, est in intelligendo. Earum igitur intelligere non dependet a rebus sensibilibus, sic quod ab eis cognitionem accipiat.

Patet autem ex hoc quod in substantiis separatis non est intellectus agens et possibilis, nisi forte aequivoce. Intellectus enim possibilis et agens in anima intellectiva inveniuntur propter hoc quod accipit cognitionem intellectivam a sensibilibus: nam intellectus agens est qui facit species a sensibilibus acceptas esse intelligibiles actu; intellectus autem possibilis est qui est in potentia ad omnes formas sensibilium cognoscendas. Cum igitur substantiae separatae non accipiant cognitionem a sensibilibus, non est in eis intellectus agens et possibilis. Unde et Aristoteles, in III "De anima" (c. 5, 1; 430 a), intellectum possibilem et agentem inducens, dicit eos "in anima" oportere poni.

Item manifestum est in eisdem quod localis distantia cognitionem substantiae separatae impedire non potest. Localis enim distantia per se comparatur ad sensum: non autem ad intellectum, nisi per accidens, inquantum a sensu accipit; nam sensibilia secundum determinatam distantiam movent sensum. Intelligibilia autem actu, secundum quod movent intellectum, non sunt in loco: cum sint a materia corporali separata. Cum igitur substantiae separatae non accipiant intellectivam cognitionem a sensibilibus, in eorum cognitionem distantia localis nihil operatur.

Palam est etiam quod intellectuali operationi eorum non admiscetur tempus. Sicut enim intelligibilia actu sunt absque loco, ita etiam sunt absque tempore: nam tempus consequitur motum localem; unde non mensurat nisi ea quae aliqualiter sunt in loco. Et ideo intelligere substantiae separatae est supra tempus: ope-

en potencia; y así la substancia separada no lo toma de lo sensible.

La perfección de la naturaleza superior no depende de la inferior. Si la perfección de la substancia separada, que es intelectual, está en entender, éste no dependerá de las cosas sensibles, de suerte que de ellas tome el conocimiento. Lo cual se esclarece por no darse en las substancias separadas entendimiento agente y posible sino equívocamente, los cuales se encuentran en el alma intelectiva para recibir su conocimiento intelectual de lo sensible; pues el entendimiento agente hace que las especies abstraídas de lo sensible sean actualmente inteligibles, ya que el posible está en potencia para conocerlas. Por lo tanto, como las substancias separadas no abstraigan el conocimiento de lo sensible, no tienen esa doble función intelectual, y por eso dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", inventor de ambas, que hay que ponerlas en el "alma".

Es cosa clara que la distancia local no obsta al conocimiento de la substancia separada, ya que aquélla se relaciona con el sentido y no con el entendimiento sino circunstancialmente—en cuanto abstrae del sentido—; pues lo sensible influye en el sentido en proporcionada distancia. Mas lo actualmente inteligible no ocupa lugar al afectar al entendimiento, pues carece de materia corporal, y así, al no recibir la substancia separada el conocimiento intelectivo de lo sensible, en nada influye la distancia local.

Es también evidente que su operación intelectual no se realiza en el tiempo, pues así como lo inteligible actualmente no está en lugar, así existe sin tiempo, que se sigue al movimiento local, y domina sólo a lo que de algún modo ocupa lugar. El entender, pues, de la substancia

separada está sobre el tiempo; mas no así el nuestro tomado de los fantasmas, que lo tienen coartado; de aquí que nuestro entendimiento junte al tiempo el pasado o el futuro en su composición y división, no al entender las "esencias", que entiende abstrayendo de las condiciones sensibles que las rodean; y por eso prescinde del tiempo y de todas las demás. Mas compone y divide aplicando lo inteligible, de antemano abstraído de las cosas, y en ello necesita coentender el tiempo.

rationi autem intellectuali nostrae adiacet tempus, ex eo quod a phantasmatibus cognitionem accipimus, quae determinatum respiciunt tempus. Et inde est quod in compositione et divisione semper noster intellectus adiungit tempus praeteritum vel futurum: non autem in intelligendo "quod quid est". Intelligit enim "quod quid est" abstrahendo intelligibilia a sensibilium conditionibus: unde secundum illam operationem, neque sub tempore neque sub aliqua conditione sensibilium rerum intelligibile comprehendit. Componit autem aut dividit applicando intelligibilia prius abstracta ad res: et in hac applicatione necesse est co-intelligi tempus.

CAPITULUM XCVII

Quod intellectus substantiae separatae semper intelligit actu

CAPITULO XCVII

El entendimiento de la substancia separada está siempre entendiendo actualmente

De lo dicho se deduce que el entendimiento de la substancia separada está siempre entendiendo actualmente.

Lo que a veces está en acto y a las veces en potencia es medido por el tiempo; si el entendimiento de la substancia separada está sobre el tiempo (c. prec.), entiende siempre en acto.

Toda substancia viviente tiene operaciones vitales actuales siempre inherentes por su naturaleza, aunque tenga también algunas en potencia, como en los animales la nutrición y no siempre la sensación. Pues bien, las substancias separadas son substancias vivientes (c. 91) que no tienen otra operación fuera del entender. Luego por su naturaleza están siempre entendiendo en acto.

Las substancias separadas mueven

Ex hoc autem apparet quod intellectus substantiae separatae est semper intelligens actu.

Quod enim est quandoque in actu, quandoque in potentia, mensuratur tempore. Intellectus autem substantiae separatae est supra tempus, ut probatum est (c. praec.). Non est igitur quandoque intelligens actu et quandoque non.

Amplius. Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in actu ex sua natura quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia: sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae sunt substantiae viventes, ut ex praemissis (c. 91) patet: nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur quod ex sua natura sint sicut intelligentes actu semper.

Item. Substantiae separatae movent per intellectum corpora caelestia, secundum philosophorum doctrinam. Motus autem corporum caelestium est semper continuus. Intelligere igitur substantiarum separatarum est continuum et semper.

Hoc autem idem sequitur etsi non ponantur moventes corpora caelestia: cum sint altiores corporibus caelestibus. Unde, si propria operatio corporis caelestis, quae est motus ipsius, est continua; multo magis propria operatio substantiarum separatarum, quae est intelligere.

Amplius. Omne quod quandoque operatur et quandoque non operatur, movetur per se vel per accidens. Unde et hoc quod nos quandoque intelligimus, quandoque non, provenit ex alteratione quae est circa partem sensibilem, ut dicitur in VIII "Physicorum" (c. 6, 7; 259 b). Sed substantiae separatae non moventur per se, quia non sunt corpora: neque moventur per accidens, quia non sunt unitae corporibus. Igitur operatio propria, quae est intelligere, est in eis continua, non intercisa.

los astros con el entendimiento—según doctrina de los filósofos—, cuyo movimiento es siempre continuo; por lo tanto, el entender de ellas es también continuo y no cesa nunca. Aunque se sigue eso mismo si no se afirmara que mueven los astros, siendo como son más nobles que ellos; porque si es continua la operación propia de los astros, cual es ese movimiento, mucho más lo ha de ser el entender, operación propia de aquéllas.

Todo lo que obra y no obra se mueve substancial o accidentalmente; por eso, que entendamos unas veces y otras no, proviene de la alteración de la parte sensible, como se dice en el VIII de los "Físicos". Mas las substancias separadas no se mueven substancialmente, porque no tienen cuerpos, ni accidentalmente, por no estar unidas a ellos; luego su operación propia, que es entender, es continua e ininterrumpida.

CAPITULUM XCVIII

Quomodo una substantia separata intelligit aliam

CAPITULO XCVIII

Cómo entiende una substancia separada a la otra

Si autem substantiae separatae intelligunt ea quae sunt per se intelligibilia, ut ostensum est (c. 96); per se autem intelligibilia sunt substantiae separatae, immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile, ut ex superioribus (c. 82; l. 1, c. 44) patet: consequitur quod substantiae separatae intelligant, sicut propria obiecta, substantias separatas. Unaquaeque igitur et seipsam et alias cognoscet.

Seipsam quidem unaquaeque earum aliter cognoscit quam intellectus possibilis seipsum. Intellectus enim possibilis est ut po-

Si, pues, las substancias separadas entienden lo inteligible por sí mismas y ellas mismas lo son, se deduce que entienden a otras como a objeto propio, ya que la carencia de materia hace ser inteligible en sí mismo, conociéndose a sí mismas y a las demás.

Sin embargo, cada una se conoce de modo distinto que el entendimiento posible a sí mismo, pues está como potencia en el ser inteligible y pasa

a estar en acto por la especie inteligible, al modo que la materia prima pasa al acto en el ser sensible por la forma natural; y como nada es conocido en cuanto está en potencia, sino estando en acto—pues la forma, que es el principio del conocimiento de una cosa, le da el acto—, de ahí que toda potencia cognoscitiva conoce por alguna especie; y en el caso de nuestro entendimiento posible no se conoce a sí mismo sino por la especie inteligible que le da actualidad en el ser intelectual; lo que dice Aristóteles en el III "Sobre el alma", que es "cognoscible como las otras cosas", esto es, por ciertas especies tomadas de los fantasmas. Empero, las substancias separadas, que están por naturaleza en actual ser inteligible, se conocen a sí mismas por sus esencias y no por otras especies.

Respecto del conocimiento de las demás, parece no se conozcan en su propia esencia específica, sino sólo en su esencia común genérica, ya que todo conocimiento en el cognoscente es semejanza de lo conocido, y ellas son semejantes en ésta y diferentes en aquélla (cc. 93-95). Algunos lo solucionan diciendo que cada una de las substancias separadas es causa efectiva de la otra, y como en la causa efectiva está la semejanza de su efecto, pues todo agente hace otro semejante, de aquí que en la superior de las substancias está la semejanza de la inferior como en la causa está la semejanza del efecto, y mientras que en la inferior se halla la de la superior al modo como en el efecto está la semejanza de la causa. En las causas no unívocas, la semejanza del efecto está de modo más eminente y la de éstas de modo inferior en el efecto; tales causas de-

tentia existens in esse intelligibili; fit autem actu per speciem intelligibilem, sicut materia prima fit actu in esse sensibili per formam naturalem. Nihil autem cognoscitur secundum quod est potentia tantum, sed secundum quod est actu: unde et forma est principium cognitionis rei quae per eam fit actu; similiter autem potentia cognoscitiva fit actu cognoscens per speciem aliquam. Intellectus igitur possibilis noster non cognoscit seipsum nisi per speciem intelligibilem, qua fit actu in esse intelligibili; et propter hoc dicit Aristoteles, in III "De anima" (c. 4, 12; 430 a), quod "est cognoscibilis sicut et alia", scilicet per species a phantasmatibus acceptas, sicut per formas proprias.—Substantiae autem separatae sunt secundum suam naturam ut actu existentes in esse intelligibili. Unde unaquaeque earum seipsam per essentiam suam cognoscit, non per aliquam speciem alterius rei.

Cum autem omnis cognitio sit secundum quod in cognoscente est similitudo cogniti; una autem substantiarum separatarum sit similis alteri secundum communem naturam generis, differant autem ab invicem secundum speciem, ut ex praemissis (cc. 93, 95) apparet: videtur sequi quod una earum aliam non cognoscat quantum ad propriam rationem speciei, sed solum quantum ad communem generis rationem.

Dicunt ergo quidem[1] quod una substantiarum separatarum est causa effectiva alterius. In qualibet autem causa effectiva oportet esse similitudinem sui effectus, et similiter in quolibet effectu oportet esse similitudinem suae causae: eo quod unumquodque agens agit sibi simile. Sic igitur in superiori substantiarum separatarum est similitudo inferioris sicut in causa est similitudo effectus: in inferiori autem similitudo superioris est sicut in effectu est similitudo suae causae. In causis autem non univocis similitudo effectus est in causa eminentius, causae autem in

[1] Cf. AVICENN., *Metaph.*, tr. 9, c. 4.

effectu inferiori modo. Tales autem causas oportet esse substantias separatas superiores inferiorum: cum non sint unius speciei in diversis gradibus constitutae. Cognoscit igitur substantia separata inferior superiorem secundum modum substantiae cognoscentis, non secundum modum substantiae cognitae, sed inferiori modo: superior autem inferiorem eminentiori modo. Et hoc est quod in libro De Causis" (sect. 7, Freib. 1882) dicitur, quod "intelligentia scit quod est sub se et quod est supra se, per modum suae substantiae: quia alia est causa alterius".

Sed cum superius (cc. 50, 51) sit ostensum quod substantiae separatae intellectuales non sunt compositae ex materia et forma, non possunt causari nisi per modum creationis. Creare autem solius Dei est, ut supra (c. 21) ostensum est. Non poterit igitur una substantiarum separatarum esse alterius causa.

Praeterea. Ostensum est (c. 42) quod principales partes universi omnes sunt a Deo immediate creatae. Non est igitur una earum ab alia. Unaquaeque autem substantiarum separatarum est de principalibus partibus universi, multo amplius quam sol vel luna: cum unaquaeque earum habeat propriam speciem, et nobiliorem quam quaevis species corporalium rerum. Non igitur una earum causatur ab alia, sed omnes immediate a Deo.

Sic igitur, secundum praedicta, quaelibet substantiarum separatarum cognoscit Deum, naturali cognitione, secundum modum suae substantiae, per quam similes sunt Deo sicut causae. Deus autem cognoscit eas sicut propria causa, earum omnium in se similitudinem habens. Non autem hoc modo una substantiarum separatarum poterit cognoscere aliam: cum una non sit causa alterius.

Considerandum est igitur quod, cum nulla huiusmodi substantiarum secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum, unicuique earum, supra propriam substantiam, oportet superaddere quasdam intelligibiles similitu-

ben de ser las substancias separadas, superiores e inferiores, pues no tienen el mismo grado específico de ser, conociendo así la inferior a la superior como substancia cognoscente y ésta a aquélla de modo eminente; por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que "la inteligencia sabe lo que está bajo sí y sobre sí por su substancia, pues una es causa de otra".

Mas esto no puede ser, porque ninguna substancia separada es causa de otra, habiendo demostrado (capítulos 50-51) que ellas no están compuestas de materia y forma; y así no son causadas más que por creación, y crear es exclusivo de Dios (c. 21).

Además, hemos probado (c. 42) que las partes principales del universo fueron creadas inmediatamente por Dios; por consiguiente, no procede una de otra, pues son más principales que el sol o la luna, pues que tiene cada una especie propia, y más noble que cualquiera de las corporales.

Sin embargo, en consecuencia con esta opinión decimos que las substancias separadas conocen a Dios con natural conocimiento y al modo de su substancia, por la cual son semejantes a El como a causa. Dios las conoce como causa propia que tiene en sí la semejanza de todas. Pero no es admisible que de este modo se conozcan unas a otras, pues no son causas entre sí. Vamos, pues, a intentar la solución poniendo a cada una, además de su substancia, unas semejan-

zas inteligibles por las que lleguen al conocimiento de las otras.

Ello se puede probar sabiendo que el objeto propio del entendimiento es el "ser inteligible" que encierra en sí toda diferencia y especies posibles de ser: lo que puede ser se puede entender. Ahora bien, como todo conocimiento se hace por vía de semejanza, el entendimiento no conoce totalmente su objeto si no tiene en sí la semejanza de todo ser y con todas sus diferencias. Semejanza tal no se da más que en la naturaleza infinita que no está determinada a género o especie alguna de ente, sino que es principio universal y virtud activa de todo ser, como es la divina (l. 1, cc. 25, 43, 50); las demás naturalezas, determinadas a género y especie de ser, no pueden tener la semejanza universal de todo ente. De ahí que sólo Dios conozca por su esencia todas las cosas; las substancias separadas, por su naturaleza, y sólo con conocimiento perfecto su especie; y el entendimiento posible, por especies inteligibles (c. 98).

Siendo substancia intelectual, es comprensiva de todo ser; pero como por su naturaleza no comprende actualmente todo el ser, está, considerada en su substancia, en potencia respecto de las semejanzas inteligibles con las que conoce todo el ser, que pasan a ser actos al entender. Mas no es posible que las semejanzas no sean muchas, pues ya hemos dicho que la perfecta semejanza del ente universal es la infinita, y como ella es finita, su semejanza está determinada a alguna especie o género de ser; por eso han de ser muchas. Mas cuanto una substancia separada es superior, tiene menos semejanzas, y éstas son más universales, por ser más similar su naturaleza a la divina y, en consecuencia, menos determinada, como más cerca del ser universal y perfecto y participante de bien y ser más universal es. Por eso dice Dionisio en el capítulo XII "Sobre la jerarquía celeste" que "los ángeles superiores tienen ciencia más universal"; y en el libro "Sobre las causas", que "las inteligencias superiores tienen formas más universales". Y la cima de esta universalidad es Dios, que por sola su esencia conoce todo; e ínfimo el entendimiento humano, que necesita para todo inteligible de especie propia y adecuada.

No se da, pues, entre las substancias superiores conocimiento imperfecto como en nosotros, que por la semejanza "animal" tenemos un conocimiento más imperfecto que por la semejanza "hombre", pues por aquélla conocemos sólo algo genérico y por ésta la especie completa, siendo aquel conocimiento potencial, y éste, actual. Y aún más: por ser nuestro entendimiento ínfimo, entre las substancias intelectuales, debe echar mano también de particulares semejanzas, la propia de cada inteligible, y así por la semejanza "animal" no conoce lo "racional"; por lo tanto, tampoco el "hombre", a no ser en cierto sentido. En cambio, en la substancia separada, la semejanza es de capacidad más universal y suficiente para representar muchas, y su conocimiento resultante es más

dines, per quas quaelibet earum aliam in propria natura cognoscere possit.

Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium obiectum intellectus "ens intelligibile"; quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles; quicquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum obiectum intellectus cognoscere nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum eius. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis: qualis est sola natura divina, ut in Primo (cc. 25, 43, 50) ostensum est. Omnis autem alia natura, cum sit terminata ad aliquod genus et speciem entis, non potest esse universalis similitudo totius entis. Relinquitur igitur quod solus Deus per suam essentiam omnia cognoscat; quaelibet autem substantiarum separatarum per suam naturam cognoscit, perfecta cognitione, suam speciem tantum; intellectus autem possibilis nequaquam, sed per intelligibilem speciem, ut supra (in hoc c.) dictum est.

Ex hoc autem quod substantia aliqua est intellectualis, comprehensiva est totius entis. Unde, cum substantia separata per suam naturam non fiat actu comprehendens totum ens, ipsa, in sua substantia considerata, est quasi potentia ad similitudines intelligibiles quibus totum ens cognoscitur, et illae similitudines erunt actus eius inquantum est intellectualis. Non autem est possibile quin istae similitudines sint plures: quia iam ostensum est quod totius entis universalis perfecta similitudo esse non potest nisi infinita; sicut autem natura substantiae separatae non est infinita sed terminata, ita similitudo intelligibilis in ea existens non potest esse infinita, sed terminata ad aliquam speciem vel genus entis; unde ad comprehen-

sionem totius entis requiruntur plures huiusmodi similitudines. Quanto autem aliqua substantia separata est superior, tanto eius natura est divinae naturae similior; et ideo est minus contracta, utpote propinquius accedens ad ens universale perfectum et bonum; et propter hoc, universaliorem boni et entis participationem habens. Et ideo similitudines intelligibiles in substantia superiori existentes sunt minus multiplicatae et magis universales. Et hoc est quod Dionysius, XII cap. "Caelestis hierarchiae", dicit, quod angeli superiores habent scientiam magis universalem; et in libro "De causis" (sect. 9) dicitur quod "intelligentiae superiores habent formas magis universales". Summum autem huius universalitatis est in Deo, qui per unum, scilicet per essentiam suam, omnia cognoscit: infimum autem in intellectu humano, qui ad unumquodque intelligibile indiget specie intelligibili propria et coaequata.

Non est igitur per formas universaliores apud substantias superiores imperfectior cognitio, sicut apud nos. Per similitudinem enim "animalis", per quam cognoscimus aliquid in genere tantum, imperfectiorem cognitionem habemus quam per similitudinem "hominis", per quam cognoscimus speciem completam: cognoscere enim aliquid secundum genus tantum, est cognoscere imperfecte et quasi in potentia, cognoscere autem in specie est cognoscere perfecte et in actu. Intellectus autem noster, quia infimum gradum tenet in substantiis intellectualibus, adeo particulatas similitudines requirit quod unicuique cognoscibili proprio oportet respondere propriam similitudinem in ipso: unde per similitudinem "animalis" non cognoscit "rationale", et per consequens nec "hominem", nisi secundum quid. Similitudo autem intelligibilis quae est in substantia separata, est universalioris virtutis, ad plura repraesentanda sufficiens. Et ideo non facit imperfectiorem cognitionem, sed perfectiorem: est enim universalis virtute, ad mo-

perfecto, como si fuera la forma del agente en causa universal, y que cuanto lo es más, a más llega y obra con mayor eficacia. Entiende así por sola una semejanza de animal y sus diferencias, y de modo más universal y contracto, propio modo suyo.

El ejemplo de todo ello, como hemos dicho, lo vemos en el entendimiento divino y humano: Dios por sola esencia todo lo entiende, y el hombre multiplica semejanzas al compás de cosas inteligibles; y aun vemos que los de más delicado ingenio con poco conocen mucho, mientras que los más tardos necesitan de ejemplos particulares.

Sabemos que la substancia separada, considerada en su naturaleza, está en potencia respecto de las semejanzas con que conoce todo el ser; mas no hay que tomarlo en el sentido de que carezca de todas ellas, cual es la disposición del entendimiento posible "antes de entender nada". Tampoco hay que creer que sólo unas las tengan en acto y otras en potencia, como la materia prima tiene sólo una forma en acto en los cuerpos inferiores y las demás en potencia, y como nuestro entendimiento posible, que, habiendo entendido, está en acto respecto de algunos inteligibles y en potencia respecto de los otros, sino que todo lo que en ellas pudiera estar en potencia está en acto; de otra suerte, saliendo de aquélla a éste, se moverían esencial o accidentalmente, y ya hemos probado que en modo alguno se mueven (c. prec.). Con todo, se da en ellas, en su ser intelectual, la potencia y el acto, como en los astros en su ser natural, que queda en su materia de tal modo perfecto por su forma, que no le deja potencia para otras; y el entendimiento de la substancia es totalmente perfec-

dum formae agentis in causa universali, quae quanto fuerit universalior, tanto ad plura se extendit et efficacius producit. Per similitudinem igitur unam cognoscit et animal et differentias animalis: aut etiam universaliori modo et contractiori, secundum ordinem substantiarum praedictarum.

Exempla igitur huius, ut dictum est, in duobus extremis accipere possumus, scilicet in intellectu divino et humano. Deus enim per unum, quod est sua essentia, cognoscit omnia: homo autem ad diversa cognoscenda diversas similitudines requirit. Qui etiam, quanto altioris fuerit intellectus, tanto ex paucioribus plura cognoscere potest: unde his qui sunt tardi intellectus, oportet exempla particularia adducere ad cognitionem de rebus sumendam.

Cum autem substantia separata, in sua natura considerata, sit in potentia ad similitudines quibus totum ens cognoscatur, non est aestimandum quod sit denudata ab omnibus huiusmodi similitudinibus: haec est enim dispositio intellectus possibilis "antequam intelligat", ut dicitur in III "De anima" (c. 4, 3; 429 a).—Neque est etiam aestimandum quod aliquas earum habeat in actu, et alias in potentia tantum: sicut materia prima in corporibus inferioribus habet unam formam in actu et alias in potentia; et sicut intellectus possibilis noster, cum iam sumus scientes, est actu secundum aliqua intelligibilia, secundum alia vero in potentia. Cum enim illae substantiae separatae non moveantur neque per se neque per accidens, ut ostensum est (c. praec.), omne quod est in eis in potentia, oportet esse in actu: alias exirent de potentia in actum, et sic moverentur per se vel per accidens.—Est igitur in eis potentia et actus quantum ad esse intelligibile, sicut in corporibus caelestibus quantum ad esse naturale. Materia enim corporis caelestis ita perficitur per suam formam quod non remanet in potentia ad aliquas formas: et similiter intellec-

tus substantiae separatae totaliter perficitur per formas intelligibiles, quantum ad cognitionem naturalem. Intellectus autem possibilis noster proportionaliter se habet corporibus corruptibilibus, quibus unitur ut forma: sic enim fit actu habens quasdam formas intelligibiles quod remanet in potentia ad alias. Et propter hoc dicitur in libro "De causis" (l. c.), quod "intelligentia est plena formis": quia scilicet tota potentialitas intellectus eius est completa per formas intelligibiles. Et sic per huiusmodi intelligibiles species una substantia separata aliam intelligere potest.

Forte autem alicui videri potest quod, cum substantia separata per essentiam sit intelligibilis, non oportet ponere quod per aliquas species intelligibiles una ab alia intelligatur, sed per essentiam ipsius substantiae intellectae. Hoc enim quod substantia aliqua per speciem intelligibilem cognoscatur, videtur accidere substantiis materialibus ex hoc quod non sunt per suam essentiam intelligibiles actu: unde oportet quod per intentiones abstractas intelligantur. — Huic etiam videtur consonare dictum Philosophi dicentis, in XI "Metaph." (c. 9, 5; 1075 a), quod "in substantiis separatis a materia non differt intellectus, intelligere, et quod intelligitur".

Hoc autem si concedatur, habet dubitationes non paucas. Primo quidem, quia "intellectus in actu est intellectum in actu", secundum doctrinam Aristotelis[2]. Difficile est autem videre quomodo una substantia separata sit unum alteri dum intelligit ipsam.

Adhuc. Omne agens vel operans operatur per suam formam, cui operatio respondet, sicut calefactio calori: unde et illud videmus cuius specie visus informatur. Non videtur autem esse possibile quod una substantia separata sit forma alterius: cum habeat unaquaeque esse separatum ab alia. Impossibile igitur videtur quod

cionado por las formas inteligibles dentro del conocimiento natural. No sucede lo mismo a nuestro entendimiento posible, que tiene cierta proporción con los cuerpos corruptibles, actualizándose con algunas formas inteligibles y quedando en potencia en relación con las otras. Por eso se dice en el libro "Sobre las causas" que "la inteligencia rebosa formas" pues toda su potencialidad intelectiva está colmada. De este modo, por las formas inteligibles, puede una substancia separada entender a otra.

Tal vez a alguno parezca que, siendo la substancia separada intelectual por esencia, no sea conveniente poner que se entiendan por especies inteligibles, sino por la esencia de la substancia misma entendida; pues aquel modo parece ser más propio de las substancias materiales, que no son por su esencia inteligibles en acto, máxime pareciendo ser ésta la opinión del Filósofo, que dice en el XI de los "Metafísicos" que "en las substancias separadas de la materia no difiere el entendimiento de su entender y de lo entendido".

Si se concediera esto, surgirían no pocas dudas. En primer lugar, porque es doctrina de Aristóteles que "el entendimiento en acto es lo entendido actualmente", y sería difícil comprender cómo una substancia separada sea una misma cosa con la que entiende. Además, si todo agente u operante obra por su forma, cuya es la operación, como del calor calentar y lo que vemos es de la misma especie que la vista, no parece sea posible que una substancia separada sea forma de la otra, teniendo como tienen ser separado. Y no paran aquí las dudas; pues si lo entendido es

[2] III *De anima*, 4, 12; 5, 2; 430 a.

perfección del que entiende, y no puede la substancia inferior ser perfección de la superior, se seguiría que ésta no entendería a aquélla, suponiendo que entiendan por su esencia y no por otras especies. Sobre todo, sabiendo que lo inteligible en cuanto tal está en el entendimiento y que nadie se introduce en el alma más que Dios, que en todo está por esencia, presencia y potencia.

Por todo lo dicho se ve la verdad de la sentencia de Aristóteles ya citada, de que "lo actualmente entendido es una misma cosa con el entendimiento que lo entiende"; por eso, aunque la substancia separada sea de suyo actualmente inteligible, sin embargo, no es entendida tal cual es sino por el entendimiento, con el que se hace una cosa, que es entenderse por su esencia; resultando también verdadero que "son lo mismo el entendimiento, lo entendido y el acto de entender".

Con todo, Platón opina que la intelección se da al ponerse en contacto el entendimiento y la cosa inteligible; por lo tanto, una substancia separada puede entender otra con su esencia al conectarse espiritualmente con ella; la superior a la inferior, como conteniéndola y encerrándola, y ésta a aquélla, captándola como a su perfección; de aquí que Dionisio diga que las substancias superiores entendidas son "como manjar de las inferiores".

una videatur ab altera per essentiam suam.

Amplius. Intellectum est perfectio intelligentis. Non potest autem inferior substantia esse perfectio superioris. Sequeretur igitur quod superior inferiorem non intelligeret, si per essentiam suam unaquaeque intelligeretur, et non per speciem aliam.

Item. Intelligibile est intra intellectum quantum ad id quod intelligitur. Nulla autem substantia illabitur menti nisi solus Deus, qui est in omnibus per essentiam, praesentiam et potentiam. Impossibile igitur videtur quod substantia separata per essentiam suam intelligatur ab alia, et non per similitudinem eius in ipsa.

Et hoc quidem oportet verum esse secundum sententiam Aristotelis, qui ponit quod intelligere contingit per hoc quod "intellectum in actu sit unum cum intellectu in actu". Unde substantia separata, quamvis sit per se intelligibilis actu, non tamen secundum se intelligitur nisi ab intellectu cui est unum. Sic autem substantia separata seipsam intelligit per essentiam suam. Et secundum hoc "est idem intellectus, et intellectum, et intelligere".

Secundum autem positionem Platonis, intelligere fit per contactum intellectus ad rem intelligibilem. Sic igitur una substantia separata potest aliam per eius essentiam intelligere, dum eam spiritualiter contingit: superior quidem inferiorem, quasi eam sua virtute concludens et continens; inferior vero superiorem, quasi eam capiens ut sui perfectionem. Unde et Dionysius dicit, IV cap. "De div. nom.", quod superiores substantiae intelligibiles sunt "quasi cibus inferiorum".

CAPITULUM XCIX

Quod substantiae separatae cognoscunt materialia

CAPITULO XCIX

Las substancias separadas conocen lo material

Per dictas igitur formas intelligibiles substantia separata non solum cognoscit alias substantias separatas, sed etiam species rerum corporalium.

Cum enim intellectus earum sit perfectus naturali perfectione, utpote totus in actu existens, oportet quod suum obiectum, scilicet ens intelligibile, universaliter comprehendat. Sub ente autem intelligibili comprehenduntur etiam species rerum corporalium. Eas igitur substantia separata cognoscit.

Adhuc. Cum species rerum distinguantur sicut species numerorum, ut supra (c. 95) habitum est, oportet quod in specie superiori contineatur aliqualiter quod est in inferiori, sicut maior numerus continet minorem. Cum igitur substantiae separatae sint supra substantias corporales, oportet quod ea quae sunt in substantiis corporalibus per modum materialem, sint in substantiis separatis per modum intelligibilem: quod enim est in aliquo, est in eo per modum eius in quo est.

Item. Si substantiae separatae movent corpora caelestia, ut philosophi ponunt, quicquid provenit ex motu corporum caelestium attribuitur ipsis corporibus sicut instrumentis, eo quod movent mota; substantiis autem separatis moventibus sicut principalibus agentibus. Agunt autem et movent per intellectum. Sunt igitur causantes ea quae fiunt per motum corporum caelestium sicut artifex operatur per sua instrumenta. Formae igitur eorum quae generantur et corrumpuntur, sunt intelligibiliter in substantiis separatis. Unde et Boetius, in libro "De Trinitate" (c. 2), dicit quod "ex formis quae sunt sine materia, venerunt formae quae sunt

Por dichas formas inteligibles no sólo conoce la substancia separada las otras substancias, sino las diferentes especies de cosas corporales.

Como su entendimiento es perfecto con perfección natural, pues está del todo en acto, debe comprender el objeto en su universalidad, el ser inteligible en su universalidad, en la que caen también las diferentes especies de cosas corporales, y por tanto entran en su conocimiento. Además, que si las especies de cosas se distinguen como las de los números (c. 95), la inferior debe estar incluída de algún modo en la superior, como el número mayor contiene el inferior. Ahora bien, las substancias separadas están sobre las corporales; luego todo lo que está en éstas de modo material está en aquéllas por modo intelectual, si es verdad que lo que está en otro se ajusta a su modo de ser.

Si las substancias separadas mueven los astros, como dicen los filósofos, y a ellas se atribuye, como a agentes principales, todo lo proveniente de ese mover, mientras que a los astros como a instrumentos —pues mueven siendo movidos—, obran y mueven por el entendimiento y son causa del resultante de las revoluciones celestes como el artífice con el intrumento; de aquí que las formas que se generan y corrompen están intelectualmente en las substancias separadas; lo cual está conforme con lo que dice Boecio en el libro "Sobre la Trinidad": "De las formas que carecen de materia provienen las formas materiales"; por

consiguiente, conocen, además de a sí mismas, también las especies de los seres materiales; pues si conocen las especies generables y corruptibles de los cuerpos, como efectos propios, mucho más las especies de astros, como instrumentos propios.

Y pues el entendimiento de la substancia separada está en acto, teniendo en sí todas las semejanzas para las que estaría en potencia, tiene la cualidad de comprender todas las especies y diferencias del ser, siendo necesario que cualquiera de ellas conozca todas las cosas naturales y todo su orden.

Podrá parecer que, puesto que "el entendimiento en acto perfecto es lo entendido en acto", la substancia separada no entienda las cosas materiales, pues sería inconveniente que éstas sean perfección de la substancia separada.

La duda desaparece si se considera rectamente: la cosa entendida es perfección del que entiende según la semejanza que tiene en el entendimiento, pues no es la piedra fuera del alma perfección de nuestro entendimiento posible. Y la semejanza de la cosa material está en el entendimiento de la substancia separada inmaterialmente y al modo de ella y no a su modo; por lo tanto, no se sigue inconveniente si esta semejanza se dice ser perfección del entendimiento de aquélla, como su propia forma.

in *materia*". Cognoscunt igitur substantiae separatae non solum substantias separatas, sed etiam species rerum materialium. Nam, si cognoscunt species generabilium et corruptibilium corporum, tanquam propriorum effectuum, multo magis species corporum caelestium, quasi propriorum instrumentorum.

Quia vero intellectus substantiae separatae est in actu, habens omnes similitudines ad quas est in potentia; habet autem virtutem comprehendendi omnes species et differentias entis: necesse est quod substantia separata quaelibet cognoscat omnes res naturales et totum ordinem earum.

Cum autem "intellectus in actu perfecto sit intellectum in actu"[1], potest alicui videri quod substantia separata non intelligat res materiales: inconveniens enim videtur quod res materialis sit perfectio substantiae separatae.

Sed si recte consideretur, res intellecta est perfectio intelligentis secundum suam similitudinem quam habet in intellectu: non enim lapis qui est extra animam, est perfectio intellectus possibilis nostri. Similitudo autem rei materialis in intellectu substantiae separatae est immaterialiter, secundum modum substantiae separatae, non secundum modum substantiae materialis. Unde non est inconveniens si haec similitudo dicatur esse perfectio intellectus substantiae separatae, sicut propria forma eius.

[1] III *De anima*, 4, 12; 5, 2; 430 a.

CAPITULUM C

Quod substantiae separatae cognoscunt singularia

CAPITULO C

Las substancias separadas conocen lo singular

Si las semejanzas de las cosas están en el entendimiento de la substancia separada de modo más universal que en nuestro entendimiento y tienen más eficacia para ser conocidas por ellas, las substancias separadas no sólo conocen lo material en su razón de género y diferencia, como nuestro entendimiento, sino en cuanto individuos.

Las especies de las cosas que existen en el entendimiento deben de ser inmateriales; mas no pueden ser principio de conocer los singulares al modo que están en nuestro entendimiento, individuadas por la materia; por aquello de que en nuestro entendimiento están tan coartadas, que una sólo conduce al conocimiento de una cosa. De donde, así como la semejanza de la naturaleza del género no puede darnos el conocimiento del género y de la diferencia, para así conocer la especie, de la misma suerte no llevan al conocimiento de los principios individuantes, que son principios materiales, para por ellos conocer al individuo en su singularidad. Mas la semejanza del entendimiento de la substancia separada es de capacidad universal; siendo una e inmaterial, puede conducir al conocimiento de los principios de la especie y de los individuantes, de modo que la substancia separada no sólo conozca la naturaleza del género y de la especie, sino también el individuo con su intelección; no siguiéndose que la forma, por la que conoce, sea material o que sean infinitas según el número de individuos.

Lo que puede una potencia inferior puédelo la superior de modo más eminente. Por lo tanto, si necesita para obrar de muchos, la superior obra con uno solo, ya que cuanto es más superior, tanto más se recoge en sí y se da unidad, mientras que la inferior se divide y multiplica; por eso vemos que los diversos géneros de sensibles que caen bajo cinco sentidos percíbelos la sola potencia del sentido común. Ahora bien, el alma humana es de inferior orden que la substancia separada, y es cognoscitiva de lo universal y singular por el sentido y el

Quia vero similitudines rerum in intellectu substantiae separatae sunt universaliores quam in intellectu nostro, et efficaciores ad hoc quod per eas aliquid cognoscatur per similitudines rerum materialium substantiae separatae non solum cognoscunt res materiales secundum rationem generis vel speciei, sicut intellectus noster, sed etiam secundum individua.

Cum enim species rerum in intellectu existentes oporteat esse immateriales, non poterunt, secundum quod sunt in intellectu nostro, esse principium cognoscendi singularia, quae per materiam individuantur, eo quod species intellectus nostri in tantum sunt contractae virtutis quod una ducit solum in cognitionem unius. Unde, sicut similitudo naturae generis non potest ducere in cognitionem generis et differentiae, ut per eam species cognoscatur; ita similitudo naturae speciei non potest ducere in cognitionem principiorum individuantium, quae sunt principia materialia, ut per eam individuum in sua singularitate cognoscatur. Similitudo vero intellectus substantiae separatae, cum sit universalis virtutis, quasi quaedam una et immaterialis existens, potest ducere in cognitionem principiorum speciei et individuantium, ita quod per eam substantia separata non solum naturam generis et speciei, sed etiam individui, cognoscere possit per suum intellectum. Nec sequitur quod forma per quam cognoscit, sit materialis; vel quod sint infinitae, secundum numerum individuorum.

Adhuc. Quod potest inferior virtus, potest et superior, sed eminentius. Unde virtus inferior operatur per multa, virtus superior operatur per unum tantum. Virtus enim, quanto est superior, tanto magis colligitur et unitur; e contrario vero virtus inferior dividitur et multiplicatur; unde videmus quod diversa genera sensibilium, quae quinque sensus exteriores percipiunt, una vis sensus communis apprehendit. Anima autem humana est inferior ordine naturae quam substantia separata. Ipsa autem cognoscitiva est universalium et singularium per duo principia, scilicet per sensum et intellectum. Substantia igitur separata, quae est

entendimiento; en cambio, aquélla es más alta, conociéndolos por manera más alta con sólo el entendimiento.

Las especies inteligibles de las cosas llegan a nuestro entendimiento y al de la substancia separada por orden inverso: al nuestro, por vía de resolución, por abstracción de las condiciones materiales e individuantes; de aquí que por ellas no conocemos lo singular. Al entendimiento de la substancia separada llegan por vía de composición, pues la tienen en cuanto que se asemejan a la primera especie inteligible del entendimiento divino, que no está abstraída, sino que es factiva de las cosas, no ya sólo de la forma, sino también de la materia, que es el principio de individuación. En consecuencia, no están privadas las substancias separadas del conocimiento de los singulares, aunque el nuestro no los pueda conocer.

Si los astros son movidos por substancias separadas, según opinión de los filósofos, y no obran ni mueven éstas sino por el entendimiento, conviene que conozcan a su móvil, que es algo particular, pues lo universal es inmoble. No pueden desconocer los sitios mismos que se renuevan con el movimiento y son singulares. Por todo lo cual, hemos de decir que las substancias separadas conocen los singulares de estas cosas materiales.

altior, cognoscit utrumque altiori modo per unum principium, scilicet per intellectum.

Item. Species rerum intelligibiles contrario ordine perveniunt ad intellectum nostrum, et ad intellectum substantiae separatae. Ad intellectum enim nostrum perveniunt per viam resolutionis, per abstractionem a conditionibus materialibus et individuantibus: unde per eas singularia cognosci non possunt a nobis. Ad intellectum autem substantiae separatae perveniunt species intelligibiles quasi per viam compositionis: habet enim species intelligibiles ex assimilatione sui ad primam intelligibilem speciem intellectus divini, quae quidem non est a rebus abstracta, sed rerum factiva. Est autem factiva non solum formae, sed materiae, quae est individuationis principium. Species igitur intellectus substantiae separatae totam rem respiciunt, et non solum principia speciei, sed etiam principia individuantia. Non est igitur singularium cognitio subtrahenda substantiis separatis, licet intellectus noster singularia cognoscere non possit.

Praeterea. Si corpora caelestia moventur a substantiis separatis, secundum philosophorum positionem, cum substantiae separatae agant et moveant per intellectum, oportet quod cognoscant mobile quod movent: quod est quoddam particulare; nam universalia immobilia sunt. Situs etiam, qui renovantur per motum, sunt quaedam singularia, quae non possunt ignorari a substantia movente per intellectum. Oportet igitur dicere quod substantiae separatae singularia cognoscant istarum materialium rerum.

CAPITULUM CI

Utrum substantiae separatae naturali cognitione cognoscant omnia simul

CAPITULO CI

Si las substancias separadas conocen todo a la vez con conocimiento natural

Quia vero "intellectus in actu est intellectum in actu, sicut sensus in actu est sensibile in actu"[1]; idem autem non potest simul esse multa in actu; impossibile videtur quod intellectus substantiae separatae habeat species intelligibilium diversas, sicut iam supra (c. 98) dictum est.

Sed sciendum est quod non omne illud est intellectum in actu cuius species intelligibilis actu est in intellectu. Cum enim substantia intelligens sit etiam volens, ac per hoc sit domina sui actus, in potestate ipsius est, postquam habet speciem intelligibilem, ut ea utatur ad intelligendum actu; vel, si habet plures, ut utatur una ipsarum. Unde et ea quorum scientiam habemus, non omnia actu consideramus. Substantia igitur intellectualis, per plures species cognoscens, utitur una, qua vult, ac per hoc simul actu cognoscit omnia quae per unam speciem cognoscit: omnia enim sunt ut unum intelligibile inquantum sunt per unum cognita; sicut et intellectus noster simul cognoscit multa ad invicem composita vel relata ut unum quiddam. Ea vero quae per diversas species cognoscit, non cognoscit simul. Et ideo, sicut est intellectus unus, ita est intellectum in actu unum.

Est igitur in intellectu substantiae separatae quaedam intelligentiarum successio. Non tamen motus, proprie loquendo: cum non

[1] III *De anima*, 2, 4; 5, 2; 425 b, 430 a.

Si "el entendimiento en acto es lo entendido actualmente, como el sentido actual es el sensible en acto", y lo uno no puede ser a la vez múltiple en acto, parece imposible que el entendimiento de la substancia separada tenga diversas especies inteligibles, como hemos dicho (c. 98).

Hay que saber, sin embargo, que no todo aquello cuya especie inteligible actual está en el entendimiento es entendido en acto. Pues si la substancia inteligente es también amante, y por esto dueña de su acto, está en su potestad, teniendo ya la especie inteligible, de entenderla actualmente o no; o si, teniendo muchas, hace inteligible actualmente una sola. De aquí que de aquello de que tenemos ciencia, no todo entra en nuestra consideración actual. Lo mismo la substancia intelectual: conoce por muchas especies, entiende la que quiere, y por ella conoce actualmente a la vez todo lo que por ella puede conocer; pues todo eso es un solo inteligible al ser conocido como uno; al igual que nuestro entendimiento conoce a la vez muchos compuestos o relacionados entre sí, cual si fueran uno solo. Mas lo conocido por diversas especies no lo conoce a la vez, y así como es único el entendimiento, así es único lo entendido actualmente. En consecuencia, hay sucesión de cosas entendidas en el entendimiento de la substancia separa-

da; no movimiento propiamente dicho, pues no sucede acto a la potencia, sino acto a acto. No así en el entendimiento divino, que por uno solo, su esencia, conoce todo, y con su acción, que es su esencia, todo lo conoce a la vez.

succedat actus potentiae, sed actus actui.

Intellectus autem divinus, quia per unum, quod est sua essentia, omnia cognoscit, et sua actio est sua essentia, omnia simul intelligit.

Por eso, en su entender no se da sucesión alguna, sino que es todo juntamente perfecto, permanentemente por los siglos de los siglos. Amén.

Unde in intelligentia eius non cadit aliqua successio, sed suum intelligere est totum simul perfectum, permanens per omnia saecula saeculorum. Amen.

ACABÓSE DE IMPRIMIR ESTE PRIMER VOLUMEN DE LA «SUMA CONTRA LOS GENTILES», DE LA BIBLIOTECA DE AUTORES CRISTIANOS, EL DÍA 31 DE OCTUBRE DE 1952, VÍSPERA DE LA FESTIVIDAD DE TODOS LOS SANTOS, EN LOS TALLERES DE LA EDITORIAL CATÓLICA, S. A., ALFONSO XI, 4, MADRID

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI